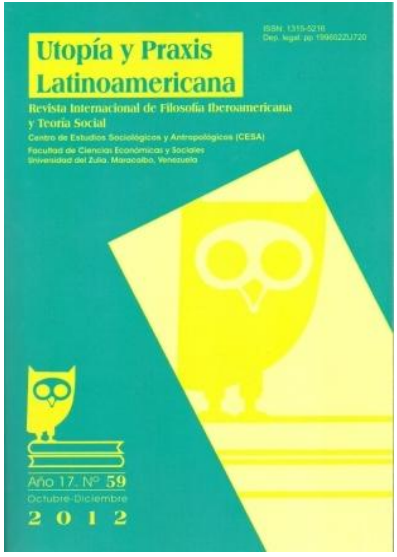


DEYCRIT Sur Repositorio

Esta edición fue compartida por Zulay Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista.
Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html

ARTURO ROIG

Maestro de los saberes...

Arturo Andrés Roig *nació en Mendoza, Argentina, el 16 de julio de 1922. Él y su hermano gemelo Fidel fueron los mayores de cinco hijos varones de María Elizabet Simón y Fidel Roig Matóns, ilustre pintor de los paisajes y habitantes de esa provincia del oeste argentino.*

Arturo obtuvo el título de Profesor de Filosofía en 1949, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Contrajo matrimonio con Irma Alsina, su inseparable compañera, con quien tuvo y educó cuatro hijos: Arturo, Elisabet, Horacio y Hebe. En 1959 retornó a la Facultad de Filosofía y Letras donde había estudiado, pero esta vez para desempeñarse como profesor de filosofía antigua. En 1975, cuando además de su cargo docente Roig ejercía como Secretario Académico de la Universidad Nacional de Cuyo, debió dejar abruptamente el país en medio del terrorismo de Estado, desatado durante el gobierno de Isabel Perón y que se incrementaría a partir del golpe militar de marzo de 1976. Durante su exilio, se radicó brevemente en México, donde fue profesor en la UNAM, para establecerse finalmente en Quito, donde realizó una importante labor científica y educativa.

En su prolongada residencia ecuatoriana, se desempeñó como profesor en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, donde fue director fundador del Instituto de Estudios Latinoamericanos. También desempeñó funciones docentes en la Universidad Central y de investigación en la FLACSO, sede Quito. A su regreso a la Argentina, en 1984, fue restituido por orden judicial en su cargo universitario, del que se jubiló en 1985, e incorporado en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) como Investigador Principal y como Director general del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza (CRICYT), dependiente del CONICET. Unos años después, fue director fundador de uno de los institutos de ese centro científico, el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), donde se desempeñó hasta promediar la primera década de este siglo.

Su trayectoria académica, ampliamente conocida en Argentina y en toda América Latina, ha sido puesta de relieve en numerosas oportunidades. El reconocimiento a su labor intelectual, en lo concerniente tanto a su relevante producción teórica como a su vasta tarea editorial y de formación de recursos humanos, se ha manifestado en el otorgamiento de importantes premios y distinciones.

La Feria Internacional del Libro y la Universidad de Guadalajara dedicaron a su obra un "Homenaje Académico" (México, 1989); la Presidencia de la República del Ecuador lo designó Miembro de la Orden Nacional "Honorato Vázquez" (Quito, 1992), y el Ministerio de Educación del mismo país

le otorgó la "Condecoración al Mérito Cultural" (Quito,1993); la Universidad de Las Villas lo distinguió como "Visitante Ilustre" (Santa Clara, Cuba, 1993); como reconocimiento a la labor desarrollada en el campo de la Ética, recibió el Premio de la Fundación Konex a "Las cien mejores figuras de la última década de las humanidades argentinas" (Buenos Aires, 1996).

Fue declarado "Visitante Distinguido" de la Universidad Nacional Heredia de Costa Rica (1997), Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Cuyo; "Profesor Honorario" de la Universidad Andina "Simón Bolívar" (1994, Quito) y de la Universidad Nacional del Comahue (1994, Neuquén, Argentina), así como también Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (1994, Managua), de la Universidad Nacional de Río Cuarto (1996, Córdoba, Argentina), de la Universidad Nacional del Comahue (2001, Neuquén, Argentina), y de la Universidad del Zulia (Venezuela, 2007). En 1989, la Universidad de Guadalajara (México) publicó en su homenaje el libro Arturo Andrés Roig, Filósofo e Historiador de las Ideas, y, en 1993, la Universidad de Santo Tomás (Bogotá) le dedicó un número especial de su Revista Análisis (Nº 53-54). Fue Académico de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza (Argentina) y Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de la Historia del Ecuador. En 2008 la Municipalidad de la ciudad de Mendoza lo honró con el título de "Ciudadano Ilustre". Su nombre ha sido incorporado en la Enciclopédie Philosophique Universelle, editada por Presses Universitaires de France.

Arturo Roig fue un estudioso del pensamiento y la cultura latinoamericanos, impulsor del estudio de nuestra historia y de nuestra cultura, incansable lector de los grandes intelectuales del continente, que supo descubrir en las preocupaciones y los esfuerzos por el destino y la identidad de los pueblos de América Latina las huellas de una filosofía autóctona, fundada en la afirmación y valoración de lo propio.

El pasado 30 de abril de 2012, poco antes de cumplir noventa años, Arturo Roig falleció. Nos dejó el ejemplo de su magisterio, de su incansable inquietud por conocer, de su infatigable vocación por enseñar. Y una obra vastísima, entre cuyos títulos convendría retener algunos de los siguientes: Los krausistas argentinos (1969, 2006); Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano (1981, 2009); El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII (1984); Historia de las ideas, Teoría del discurso y Pensamiento latinoamericano (1993); Rostro y filosofía de América Latina (1993, 2011); El pensamiento latinoamericano y su aventura (1994, 2008); Mendoza en sus letras y sus ideas, (1996, 2005, 2009); Caminos de la filosofía latinoamericana (2001); Ética del poder y moralidad de la protesta (2002).

Estela Fernández Nadal
Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

ARTURO ROIG

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

Arturo Andrés Roig, "Maestro de los saberes"… *se hizo de piel, carne y huesos, en cada pisada de hombre sobre todo para hacerse más humano, a partir de la lectura de la palabra más clásica y revolucionaria, y la escucha de las voces más diversas. Parece que de ningún otro modo pudo interpretar el sentido de la vida. Había entrado a ella a través de un inagotable preguntar y responder, es decir, la primera filosofía de la praxis que nos lleva desde la infancia a la vejez, por más de un camino, porque, repito, ningún otro modo de hacer, es posible para llegar a ese universo o constelación donde la historia de las ideas responden con la fuerza de la utopía a la trascendencia que transforma los destinos: futuro para otro mundo posible.*

Una manera de ser hombre creativo, siempre abierto a la naturaleza racional y sentimental del ser que se habita como alguien que lo declara y busca permanentemente en todas las fronteras de la vida, porque descubre en todo tiempo qué es lo que debe ser. Del por qué de ese encuentro con la existencia se puede afirmar en dónde se está para deliberar filosóficamente acerca de los problemas del por qué.

Una manera de ser humano crítico, porque la condición sine qua non de cada ser es la dignidad que se crea y recrea dialécticamente de cara a los otros que nos sitúan en la responsabilidad moral de defender ese bien en común que es la justicia, libertad, amor y equidad: correlato a los intereses y necesidades de todos nosotros.

Si, el "maestro de los saberes"… vivió su vida más de una manera de estar vivo y seguramente sintió desde esa pluralidad del ser en otros y para otros, la dimensión más originaria de la conciencia que se conoce y desconoce para poder llegar a aflorar en los horizontes de las realidades interculturales de la América Latina: thelos de su logos filosófico al que le dedicó por completo su obrar humano, mientras en este mundo su presencia anunciaba en el día a día, igual que la flor de girasol, el movimiento solar de sus pensamientos y acciones.

En esta edición especial dedicada al "maestro de los saberes", se recogen valiosísimas investigaciones de un granado grupo de sus discípulos quienes le acompañaron a lo largo de sus "pensares y quehaceres", escritas y recopiladas para esta ocasión por Estela Fernández Nadal, que dan testimonio del "fruto" de su obrar filosófico y especialmente pedagógico, que hizo posible lograr en gran parte ese proyecto de vida que fue reaprender a interpretar a la América Latina desde la "sujetividad": un modo de ser a priori que le da otro contenido antropológico a las historias biográficas de nuestras culturas.

En su doble condición de discípulos/as e investigadores/as, los invitados/as para este homenaje responden e interpelan al "maestro de los saberes", en ese juego dialéctico que entre palabra y sentido, contexto y significado, revela la interpretación hermenéutica de su praxis filosófica. Dejamos al lector en su derecho y deseo de disfrutar por otra parte, esa dimensión testimonial entre quienes encuentran en el "maestro de los saberes…" la inspiración y tenacidad para forjar a fuego vivo un ideario utópico decolonizador sin el que nuestro filosofar no haría posible la liberación del sujeto.

A través de los diversos artículos se recorre gran parte de lo que es la arqueología intelectual de Roig. Se nos presentan en detalle los temas más acuciantes de su pensamiento, que sirven de sugestiva orientación para adentrarnos en sus numerosos libros, algunos de ellos reseñados con toda pertinencia en la sección "Librarius".

Estela Fernández Nadal *contribuye con especial claridad en su comprensión del "maestro de los saberes". En su artículo,* ***"El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig"****, expone la tesis sobre su metodología para la Historia de las Ideas que parte de una lectura contextual del texto, a través de la organización de las unidades de significación del discurso sobre todo si entendemos que el discurso emana de su representación social y de la conflictividad inserta en las prácticas de los usuarios en la construcción de los textos. Por otra parte, la renombrada categoría de "sujetividad" en Roig, le permite situar al sujeto histórico en su referente cultural propio y no alienado. No se concibe a un sujeto sin "sujetividad", es decir, deslastrado de su ser originario del que toma su conciencia a priori. En ese espacio reside la ruptura, fisura y alteridad del sujeto para sus prácticas libertarias de la opresión con la finalidad de recuperar su autoafirmación.*

A su vez, le toca a ***Gerardo Oviedo****, en su amplio artículo,* ***"Acerca de "lo-no-necesariamente-imposible" y el "lugar" de su "no-lugar". La temporalidad abierta de la función antropológico-trascendental del discurso utópico en la filosofía de Arturo Andrés Roig"****, entrar en el imaginario utópico del "maestro de los saberes", para justificar plenamente que el tiempo utópico no es una abstracción, sino una praxis posible de la conciencia existencial del sujeto para insertarse esperanzadoramente en el futuro práctico debido a que la temporalidad del ser es abierta. La recomprensión del pasado histórico que niega la presencia-existencia del ser sujeto latinoamericano, pasa por una crítica que reivindica el derecho a ser otro sin encubrimientos ideológicos, que enceguecen el proyecto político de la utopía como praxis de transformación social.*

Nos puntualiza ***Horacio Cerutti-Guldberg*** *algunas de las ideas e influencias que recibió el "maestro de los saberes" (Bachtin, Volochinov, Freud), para desarrollar su tesis del "giro lingüístico", en su artículo,* ***"Para continuar la antropofagia de un Calibán"****, donde se trata de situar el pensamiento de Roig como un intérprete más de las tesis semióticas y pragmáticas del signo en su organización y comunicación socio-política. Las praxis significantes portan una semiótica del sentido y bien es cierto que el código de interpretación debe buscarse en la acción del contexto humano donde el lenguaje discurre.*

La respuesta de Roig a la racionalidad moderna homogénea y universalizante, es el interés para ***Johan Méndez Reyes*** *y* ***Lino Morán Beltrán****, en su artículo,* ***"De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig"****, pues se trata, precisamente, de enmarcar el pensamiento de nuestro autor en una filosofía de la liberación intercultural. Frente al dominio colonizador de las culturas en América Latina, se reclama un sujeto liberador que se construye a si mismo en el a priori antropológico, sin que ello suponga un reductivismo ontológico, sino mas bien se trata de una fractura con la ontología del objeto a la que está subordinada la "sujetividad" del sujeto. Se propone una deconstrucción del logofonocentrismo europeo, a favor de la recuperación del rol de las culturas para su autotransformación, ya que la crítica emancipadora de la filosofía latinoamericana evita a través de la razón dialógica el cierre de la universalidad histórica.*

En estas y otras ideas, insiste el colega, ***Carlos Pérez Zavala****, más en detalle, en su artículo,* ***"Arturo Andrés Roig y el pensamiento decolonial"****, señalando la relación entre el mito europeo y el americano, insistiendo en el modo originario de hacerse y gestarse el ser según el contenido de su materialidad. Por consiguiente, ya desde el Popul Vuh en América Latina, lo que fue nuestro origen cultural es destino, y será muy diferente al europeo. Así lo demuestra el aporte del "maestro de los saberes" a través del discurso que debe recuperar el sujeto desde su imaginario lingüístico que reinserta el nosotros en el conjunto de las convivencias, y elude el yo antropocéntrico de la modernidad. Sobre todo, a partir de las críticas de Roig al pensamiento postmoderno desde la perspectiva intercultural de la filosofía, ya que se trata de evitar a todas luces otra hegemonía de la razón sobre la convivencia, para poder hablar con el otro logos desde el diálogo y la alteridad.*

La impronta de Roig, tal como lo fue en vida, no deja de lado la praxis pedagógica desde una política del saber y una ética de la responsabilidad, que pueda conectar la teoría con la realidad. Se trata, tal como lo analiza ***Mercedes Molina****, de pensar la acción sobre la realidad, en su artículo:* ***"Pedagogía participativa y filosofía de la esperanza en los escritos de Arturo Roig"****, que sirve de crítica radical a los modelos de enseñanza pública adscritos a experiencias curriculares que en nada comprometen el pensamiento creativo con las transformaciones sociales. Por el contrario, están esos modelos directamente vinculados a los sistemas de reproducción de la sociedad de consumo e información. La universidad argentina, no escapa a este juicio y se plantean posibles alternativas interdisciplinarias, entre otras, para el cambio deseable.*

Además del "docente" o "profesor", el Roig filósofo se destaca por su inserción en la trama social a la que pertenece. Los artículos leídos y reseñados, ponen de manifiesto esta permanente articulación, y es lo que destaca ***Paola Gramaglia****, en su artículo,* ***"El legado de Roig re-visitado desde los intersticios de lo político"****, al señalar que Roig va con todo con su "rearme categorial" y claramente situado en lo que podríamos entender como una hermenéutica del sentido narrativo de la experiencia vivencial de la "sujetividad", que en todo momento se admite como revolucionaria y emancipadora. De este modo es que se asocia el cuerpo del discurso y la palabra con la narrativa del sujeto, en su concepción de la realidad. La política pasa por esta lectura del discurso donde el sujeto se comunica con el otro sin subestimar el conflicto inherente a todo orden social. Pero se trata de que los sujetos no pierdan su legitimidad para ser entendidos como valiosos de ser reconocidos sin discriminaciones a causa de su diversidad. Los espacios de la política se repolitizan a través de los discursos y su heterogeneidad narrativa.*

Precisamente, de esa inserción en el espacio público de la política, es de donde el "maestro de los saberes"… deriva su filosofía de la praxis, puesto que el sentido de la filosofía surge y se desarrolla a través de la experiencia "sujetiva" de los sujetos. Lo que viene a demostrar el artículo de ***Nazareno Bravo: "Moralidad de la protesta y conflictividad social. La dignidad como guía para la acción"****, cuando directamente compromete el análisis filosófico-político de Roig con el activismo social de protesta ante el Estado represor. El pensamiento práctico se encuentra envuelto en los procesos de crítica y reconstitución de las formas públicas del poder institucionalizado por el Estado. La insurgencia ciudadana a través de la protesta pone en su contexto conflictual el pensamiento crítico y situado que es emergente en América Latina desde la perspectiva del paradigma alternativo y libertario. El análisis de Bravo acerca de la presencia de los desocupados o "piqueteros", las luchas de las Madres de Plaza de Mayo, es todo un ejemplo.*

El dominio biotécnocultural de las sociedades neoliberales, es un hecho incuestionable más que por sus certezas, por sus incertidumbres. La crisis de la civilización del capital pone de relieve las insuficiencias del proyecto de la modernidad, que asume el progreso como fin de la historia. La principal de todas es que el escepticismo científico ha terminado por deshumanizar al hombre (perdida de su identidad) y alienar en su reproducción a la naturaleza. Es ***Antonio Sidekum****, en su artículo,****"Identidade ética na era da incerteza e da biotecnologia"****, quien se propone analizar la necesidad de una ética de la emergencia al estilo de Roig, que permita resolver las incertidumbres de un tiempo de dominio técnico de la razón, sobre las condiciones originarias y culturales de las sociedades, especialmente las latinoamericanas. Recuperar para la vida los derechos humanos y naturales de la existencia de todo ser vivo, que permitan colocar al servicio de la humanidad en equidad de necesidades, los beneficios de la ciencia.*

En cierto modo, igual que Pablo Neruda, el "maestro de los saberes"… que fue Roig nos lega a través de su pensar y obrar su "testamento de Otoño", que contiene su ideal independentista en todo tiempo y espacio. Esa traza de sus ideas es permeable cada vez más en esta época de crisis y caos institucionales. Tal como lo analiza ***María Cristina Liendo****, en su artículo,* ***"Las segundas independencias de Don Arturo Roig"****, en Nuestra América el ideario utópico y práctico de la Independencia reside en la fuerza de ataque y de choque contra cualquier tipo de colonialidad externa o interna al imaginario liberador de todo pueblo en su derecho de autoafirmación. La "independencia" como un plus liberador hacia la "intersujetividad" vista en sentido roigniano que se arraiga a la emancipación de las emancipaciones; es decir, la de la conciencia social permanente que surge de la crítica al logos dominante, que se vive y desarrolla en toda circunstancia compleja de la vida pública de los ciudadanos.*

Finalmente, se recoge una interesante entrevista de ***Ernesto Espeche y Mariana Ortiz****, titulada:* ***"Arturo Roig: "Nuestro desafío es hacer la democracia"****, que nos presenta parte del haber intelectual de este filósofo que interpreta la realidad latinoamericana desde la emergencia de un sujeto de vida que entiende que el derecho a su existencia depende de su capacidad para auto interpretarse histórica y culturalmente en un contexto determinado, sea el político, ético, académico o del activismo social...*

Arturo ROIG: El maestro de los saberes, quién fue y estará…

De su forma de ser en el mundo, este hombre sabía decir a los otros lo que su corazón sentía en cada pasión amorosa por la vida. Quizás por esa condición de existir dedicó todos sus días y noches, a la filosofía más germinal; de esa forma de estar en la vida este hombre descubrió el secreto de la escucha a la palabra, desde la más arcaica y olvidada por la historia, hasta la más sonora con la que se tilda el desafío siempre presente por hablar con la sinceridad y la humildad. Y así vivió para él y los otros, en un transitar donde los caminos de abajo y los de arriba, siempre apuntaban hacia los encuentros, la cúspide, a lo más alto y sublime. Hacia ese horizonte donde lo que se otea es casi invisible a la razón, y donde sólo la fe puede tener cabida en el mundo. A ese misterio del ser, el Maestro le debió su lealtad más emotiva y de la que hizo su credo: ahora nos lega su misión, hoy es la hora de leer, en el reposo de la escritura, su testamento otoñal. De todo lo que hizo fue su obrar en la vida lo que representa el mayor acto de conciencia: se hizo hombre entre los hombres, porque se supo descubrir como un ser humano lleno de sabiduría espiritual. A lo largo de sus años fueron innumerables las andanzas de este juglar de la filosofía, que cantaba en lenguas y se recogía a la sombra si era mediodía y a la luz si era medianoche, siempre del lado más sinuoso del camino para poder hacerse con el cosmos de lo que sería después: el canto polifónico de la vida de las palabras. Así recibió la última despedida entre quienes mas comulgó por rescatar del olvido nuestras memorias ancestrales, hasta celebrar con su cuerpo, el momento más singular con el que el cerrar de los ojos nos dará esa otra mirada póstuma de la vida: su trascendencia. El Maestro que ha partido de lo terrenal, retornará con cada luna nueva sólo si hemos aprendido su lección de vida…

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 11 - 26
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig

The Latin American Humanism of Arturo Andrés Roig

Estela FERNÁNDEZ NADAL
Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina.

RESUMEN

El trabajo analiza la obra del filósofo Arturo Andrés Roig, recientemente fallecido, desde la perspectiva del humanismo latinoamericano, corriente de pensamiento crítico de fuerte presencia en América Latina. El núcleo de la propuesta teórica de Roig está dado por la problemática del sujeto o, como él prefería llamarla, de la *sujetividad*. Luego de proponer una breve periodización de la obra del filósofo, el artículo pasa revista a los aportes de Roig en torno a este tema, en los distintos campos en que incursionó: sus propuestas metodológicas para la lectura de textos latinoamericanos, su concepción de la Historia de las ideas como reconstrucción del itinerario del sujeto americano, el a priori antropológico como herramienta teórica y heurística del filosofar en América Latina y, finalmente, sus desarrollos en el campo de la ética.
Palabras clave: Sujeto, filosofía latinoamericana, a priori antropológico, ética de la emergencia.

ABSTRACT

This paper analyzes the work of the recently deceased philosopher, Arturo Roig, from the perspective of Latin American humanism, a trend of critical thought strongly present in Latin America. The core of Roig's theoretical proposal is expressed as the problem of the subject or, as he preferred to call it, of *subjectivity*. After a brief section that separates the philosopher's works into periods, the article reviews Roig's contributions on this theme in the different fields he explored: his methodological proposals for reading Latin American texts, his concept of the history of ideas as a reconstruction for the American subject's itinerary, the anthropological *a priori* as a theoretical and heuristic tool of philosophy in Latin America and, finally, his developments in the ethical field.
Keywords: Subject, Latin American philosophy, anthropological *a priori*, ethics of emergence.

Recibido: 14-06-2012 ✦ Aceptado: 22-08-2012

La obra de Arturo Andrés Roig es un capítulo fundamental del humanismo latinoamericano, corriente de pensamiento crítico de fuerte presencia en los mejores exponentes de la conciencia latinoamericanista, que él mismo ayudó a conocer y a valorar. El núcleo de la propuesta teórica de Roig está dado por la problemática del sujeto, una cuestión de índole claramente filosófica, cuya importancia en el pensamiento latinoamericano no había sido advertida ni ponderada suficientemente en el estudio de la historia intelectual del continente antes de su intervención. Roig demostró que la *sujetividad* -como prefería denominar la problemática del sujeto[1]- es un tópico recurrente en la reflexión de los pueblos que han habitado esta parte del mundo, y particularmente de los intelectuales que han levantado su voz en representación de aquellos. Según Roig, la recurrencia casi obsesiva del problema del sujeto en el pensamiento latinoamericano tiene relación con la violencia, el despojo y la objetivación total de la humanidad americana que representó la conquista de América; como consecuencia de ello, los americanos, en tanto pueblos sometidos y negados en su *sujetidad*, experimentarían en adelante la necesidad de preguntar por su identidad. Se trata de una necesidad de expresarse, de saberse, de reconocerse en su universal condición humana y en su específica determinación social, cultural, espiritual; necesidad experimentada por diferentes grupos humanos insertos en lo que José Martí llamó "Nuestra América", del pasado y del presente, que, por su condición subalterna, luchan por romper con el estado de cosas instituido, desde el descubrimiento hasta la actualidad.

Dada la frecuencia con que esas voces resultan acalladas, la emergencia del sujeto (que se afirma en tales procesos) tiene carácter episódico; no corresponde a un desarrollo continuo y progresivo, como habitualmente se piensa la historia de los pueblos hegemónicos de la modernidad, sino que dibuja un recorrido entrecortado, zigzagueante, interrumpido, pero siempre renaciente[2]. Este emerger y re-emerger del sujeto en América Latina es la raíz del humanismo latinoamericano.

Para Roig el origen de ese proceso de *sujetivación* se encuentra a poco de la llegada de los europeos al nuevo mundo, cuando la "destrucción" de la población nativa por parte del conquistador produjo como reacción necesaria el inicio de un proceso, lento y conflictivo, de re-surgimiento del sujeto americano[3]. La historia de ese resurgir es la historia de nuestro continente; se inicia con el padre Bartolomé de Las Casas que, sin ser él mismo americano, habla en nombre de la humanidad nativa que, por la violencia de la conquista no está en condiciones de poder levantar su voz para defenderse y decir de sí. Luego prosigue con expresiones variadas de distintos sujetos que se identificaron como americanos, hispanoamericanos, sudamericanos, nuestroamericanos, indoamericanos, pueblos originarios, hijos de Abia Yala, etcétera[4], todos los cuales se posicionaron críticamente, primero frente al régimen colonial, y luego frente a diversas formas de colonialismo, dependencia y opresión que amenazaron su identidad y su existencia. Y continúan haciéndolo en la actualidad.

En esa historia se inscriben los primeros criollos autonomistas; los revolucionarios de la independencia hispanoamericana; el programa de los románticos sociales de la generación posterior, que vislumbraron los límites de la independencia política y exigieron una "emancipación mental"; y luego todos los hombres y mujeres que, inscriptos en los sucesivos y diversos movimientos políticos,

1 En lugar del término más común "subjetividad", que connota lo individual o lo personal. Cfr., más adelante, en este mismo artículo.

2 ROIG, A (1993). *Rostro y filosofía de América Latina.* EDIUNC, Mendoza, p.169; ROIG, A (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura.* El andariego, Mendoza, p.138.

3 ROIG, A (1993). *Op. cit.*, p.168.

4 A pesar de su avanzada edad, en entrevistas y en intervenciones públicas realizadas en la última etapa de su vida, Roig incorporó la problemática de los pueblos originarios a su reflexión y señaló los límites del "latinoamericanismo" como definición última y única de la identidad de los países de la región.

sociales o culturales, reclamaron completar la independencia lograda con una "segunda independencia", que en cada caso involucraba sujetos y reclamos específicos. Juan Bautista Alberdi, Simón Rodríguez, Francisco Bilbao, José Martí, los revolucionarios mexicanos Ricardo Flores Magón y Emiliano Zapata, los jóvenes de la Reforma Universitaria de 1918, José Carlos Maríátegui, el Che, los zapatistas, los pueblos originarios que exigen hoy reconocimiento de sus tierras y sus derechos, el movimiento ecologista que reclama en todas partes el respeto a la tierra y a la vida de los seres humanos y de las diversas especies de seres que habitan el planeta, etcétera, son expresiones de ese humanismo que atraviesa toda la historia latinoamericana.

Roig entendió esa historia como un largo recorrido, realizado por diversos grupos humanos de América Latina, en procura del reconocimiento como sujetos, como hombres y mujeres dignos y completos, que afirman el valor de su cultura y de su identidad, y se disponen a cambiar las estructuras que los aplastan y los deshumanizan. Y su propia producción teórica es, como se señaló al comienzo, un capítulo en ese largo camino del humanismo latinoamericano, que su pluma supo recorrer y mostrar en su riqueza magistralmente.

ETAPAS DEL PENSAMIENTO DE ARTURO ROIG

Dos etapas pueden distinguirse en el pensamiento de Arturo Roig. Dicho lo cual cabe aclarar que no se trata de etapas claramente sucesivas, puesto que el maestro no abandonó nunca las preocupaciones centrales de sus indagaciones tempranas, ni existe una solución de continuidad en el pasaje de la primera a la segunda. Más bien se trata de un diferente acento en determinadas cuestiones, de un desplazamiento lento en los énfasis de sus temas predilectos.

En la primera etapa de su labor, en forma simultánea a su preocupación por la filosofía antigua -campo disciplinar en que se desempeñó como profesor titular de cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras, desde 1959 hasta 1975, y dentro del cual produjo importantes contribuciones teóricas[5]-, Roig desarrolló un interés paralelo por el pasado intelectual de su querida provincia natal. Entre sus múltiples trabajos sobre Mendoza se destacan los dedicados a la presencia y peculiaridad de las ideas ilustradas, románticas, positivistas y espiritualistas, así como dos escritos sobre la literatura y el periodismo mendocinos, cuyas fuentes rastreó en los diarios *El Debate* y *Los Andes*, durante los períodos 1890-1914 y 1914-1940, respectivamente[6]. Estos trabajos, cuya producción se inicia en los últimos años de la década del cincuenta y se concentra en mayor medida en la primera mitad de la siguiente, fueron reeditados en 1996, 2005 y 2009 con el título de *Mendoza en sus letras y sus ideas*[7]. Ya en esos primeros escritos sobre las letras y la cultura mendocinas se perfila claramente el enfoque social que sería siempre una de sus notas características.

Dentro de esa labor historiográfica de la cultura y el pensamiento de Mendoza, se evidencia un fuerte interés por temas vinculados a la educación y a las ideas pedagógicas. Así, por ejemplo,

5 ROIG, A (1972a). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa.* Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

6 ROIG, A (1963). La literatura y el periodismo en el diario *El Debate* (1890-1914). Universidad Nacional de Cuyo, Departamento de Extensión Universitaria, Mendoza; y ROIG, A (1965). La literatura y el periodismo en el diario Los Andes (1914-1940). Universidad Nacional de Cuyo, Departamento de Extensión Universitaria, Mendoza. Ambos trabajos fueron reproducidos en ROIG, A (1996). Mendoza en sus letras y sus ideas. Ediciones Culturales, Mendoza, pp. 215-231 y 233-281, respectivamente.

7 ROIG, A (1996). *Mendoza en sus letras y sus ideas*, Ed. cit.; ROIG, A (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas.* 2 ed. Ediciones Culturales, Mendoza; ROIG, A (2009). *Mendoza en sus letras y sus ideas.* Segunda parte. Ediciones Culturales, Mendoza.

son objeto de su análisis los grandes maestros mendocinos Agustín Álvarez, Julio Leonidas Aguirre y Carlos Norberto Vergara. Es en torno de esa atención en las ideas educativas y pedagógicas, que paulatinamente Roig va ampliando el espacio geográfico de sus estudios de historia de las ideas, desde aquellas surgidas de la pluma de ilustres mendocinos hacia otras formuladas en el escenario nacional o latinoamericano por maestros como Amadeo Jacques, Deodoro Roca, José Enrique Rodó, Andrés Bello o Simón Rodríguez[8].

En todos sus trabajos sobre educación se nota una preferencia por recuperar las tradiciones de contenido emancipatorio en materia de pedagogía. Ejemplos notables son sus estudios sobre la Reforma universitaria iniciada en 1918 en Córdoba, sus repercusiones en diversos centros educativos del continente, la evolución ideológica de sus promotores y los antecedentes de los movimientos reformistas[9]. Igualmente valiosas son sus incursiones en el krausismo argentino, que analizó en su especificidad y riqueza como en sus combinaciones con otras corrientes ideológicas[10].

De esta forma, el rastreo historiográfico en torno al fenómeno de la educación condujo a Roig, desde una primera preocupación por el terruño y lo local, a diversas propuestas de transformación pedagógica a nivel de la región y a los proyectos de integración educativa y cultural a nivel continental, que fueron formulados por nuestros grandes pensadores en el siglo XIX. Puede decirse entonces que su interés por la educación le abrió una ventana hacia el continente, que no se cerrará nunca y que alcanzará su mayor apogeo en la segunda etapa de su labor.

En efecto, a partir de fines de los años sesenta y principios de los setenta, ese interés por lo propio, por el terruño, por lo cercano, que tiene a la cultura, la literatura, la educación y la filosofía mendocinas como eje central de sus preocupaciones, se irá ampliando hasta abarcar el pensamiento argentino y latinoamericano. En esta segunda etapa, que coincide con su exilio y posterior retorno a la Argentina, es cuando Arturo Roig produce una obra de trascendencia a nivel internacional y realiza invalorables aportes en los campos de la Historia de las ideas latinoamericanas, la filosofía latinoamericana y el pensamiento ético.

UNA METODOLOGÍA PARA LA LECTURA DEL PASADO INTELECTUAL LATINOAMERICANO

Roig vislumbró con mucha claridad desde los años setenta las dificultades metodológicas que afrontaba la Historia de las ideas, tal como era tradicionalmente practicada tanto en Mendoza, como en Argentina y el resto de los países de la región.

8 Entre otros muchos trabajos, pueden citarse los siguientes. ROIG, A (2009). "Los normalistas Argentinos. "Carlos Vergara y Julio L. Aguire" y "Agustín Álvarez educador", in: *Mendoza en sus letras y sus ideas.* Segunda parte. Ed. cit., pp. 243-275 y pp. 277-305. ROIG, A (1998). "En el año de Rodó" y "Deodoro Roca y el Manifiesto de la Reforma de 1918", in: *La universidad hacia la democracia.* EDIUNC, Mendoza, pp. 55-58 y pp. 147-175. ROIG, A (1994)."Semiótica y utopía en Simón Rodríguez", *Revista Interamericana de Bibliografía.* Vol. LXIV. OEA, Washington, pp. 393-409. ROIG, A (1992). *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina.* Ediciones de la Universidad Católica, Quito. Y, finalmente, ROIG, A (1972b). "Amédée Jacques, un ecléctico francés en el Río de La Plata. Un capítulo de la influencia del pensamiento francés en América Latina", s/d. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 143-156.

9 Además del trabajo sobre "D. Roca y el Manifiesto Liminar de 1918", citados en la nota anterior, cabe recordar: ROIG, A (1998). "Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental" y "La reforma universitaria en los países hispánicos y las ideas pedagógicas de Francisco Giner de los Ríos", in: *Op. cit*., pp. 129-145 y pp. 177-195, respectivamente.

10 ROIG, A (1969). *El krausismo argentino.* Cajica S.A., Puebla. Hay una segunda edición, corregida y aumentada (2006, El Andariego, Buenos Aires).

Por una parte, comprendió los límites de la modalidad habitual de encarar la Historia de la filosofía, que consistía en lo que se ha llamado "lectura interna" de los textos. Según este método, el contexto histórico-social en el que surgen y se desarrollan las ideas filosóficas no tiene ningún peso en las mismas, no ejerce ninguna impronta fundamental, sino que más bien las filosofías se encadenan unas con otras a partir de una dialéctica puramente interna al pensamiento.

Por otra parte, en la historiografía de las ideas que se practicaba en los centros académicos se pensaba fundamentalmente en torno al concepto de "influencias": un pensador era influido por otro u otros, e incorporaba esas influencias en calidad de préstamo. Roig entendía que ese enfoque era particularmente nefasto a la hora de valorar las producciones latinoamericanas, pues tratándose el nuestro de un continente dominado y dependiente en la mayor parte de su historia, nuestros pensadores siempre han debido dialogar con las producciones teóricas de los sucesivos centros. Por lo tanto, desde ese enfoque, quien se sumerge en el estudio de las ideas filosóficas, políticas o sociales del continente, más que producción vernácula de un pensamiento original, siempre va a encontrar "influencias", préstamos teóricos de otros pensamientos, que carecen totalmente de originalidad. Esta mirada desconoce la importancia del contexto en la producción de un texto; en el caso que le interesaba a Roig, era claro que el contexto particular latinoamericano tiene que imprimir un sello particular en las preguntas y respuestas que se formula cualquier pensador, que está inmerso en el mismo, y por tanto pregunta y responde desde esa realidad histórico-social específica. Desconocerlo es obturar toda ponderación justa de ese pensamiento[11].

Roig captó toda la envergadura de este problema, y en consecuencia combatió fuertemente los presupuestos metodológicos de esas dos formas, íntimamente relacionadas entre sí, de abordar la historia del pensamiento, de las ideas o de la filosofía. El resultado fue una transformación radical del modo de mirar y ponderar nuestro pasado intelectual, que, como consecuencia de ese cambio metodológico, se reveló de un modo nuevo: en lugar de un conjunto de préstamos y trasplantes de pensamientos ajenos, nuestro pasado intelectual es, para Roig, un inmenso mundo de ideas valiosas y originales, que está todavía, en gran medida, esperando ser descubierto.

La ruptura producida por Roig en la metodología de la Historia de las ideas estuvo relacionada con su incorporación, en los años setenta y ochenta, del llamado "giro lingüístico", que agitaba por entonces grandes debates en las ciencias humanas. Esto le permitió reorientar y ampliar el enfoque metodológico en el estudio del pasado intelectual latinoamericano, a partir de la comprensión de las "ideas" como signos lingüísticos que se articulan en el marco de discursos. En tanto tales, las ideas portan contenidos semánticos socialmente construidos y funcionan como mediadoras de la realidad extradiscursiva. Esta no es nunca totalmente armónica; siempre está atravesada de conflictos, que son incorporados en las ideas a partir de su condición discursiva o sígnica. Las ideas se expresan en el lenguaje, pero el lenguaje, mediación de la realidad social, no es una herramienta neutra; por el contrario, es, como dice Valentín Voloshinov, la arena en la que distintos grupos humanos luchan por imponer determinado sentido a los conceptos, en el marco de una sociedad con características históricas y sociales determinadas[12].

11 ROIG, A (1984a). "Propuestas metodológicas para la lectura de un texto", *Revista del I.D.I.S.* nº. 11. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad de Cuenca, Cuenca, pp. 131-138.

12 VOLOSHINOV, V (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje.* Nueva Visión, Buenos Aires. Referencias a esta obra de V. Voloshinov, pueden encontrarse, entre otros trabajos, en: ROIG, A (1979). "Narrativa y cotidianidad", *Cultura. Revista del Banco del Ecuador. V*ol. 12. Quito, pp. 5-68.

De estos postulados Roig extrae la consecuencia de que la conflictividad de una sociedad del pasado (o del presente) puede ser leída en sus textos fundamentales, a partir de organización axiológica que los mismos portan. Esa organización permite descubrir el nivel político (en sentido amplio) de un texto, donde el autor, a partir de determinados juicios de valor, toma posición respecto de la conflictividad de las relaciones humanas en la comunidad concreta a la que pertenece[13]. Desde esta perspectiva, el autor no es tomado solamente como un sujeto individual, creador en sentido absoluto, enfrentado a una realidad desnuda, desprovista de significados sociales, sino que se lo concibe como formando parte de su sociedad. De allí que se pueda descubrir el sujeto colectivo -el "nosotros"- en nombre del cual habla, esto es el a priori antropológico a partir del cual se condiciona su horizonte de comprensión de la realidad[14].

Dentro de esta propuesta metodológica Roig postuló la consideración del "universo discursivo" de los textos, entendiendo por tal la totalidad discursiva de una sociedad en un época dada, que incluye los discursos actuales y los meramente posibles (aquellos que no han alcanzado formulación textual directa)[15]. En razón de la conflictividad social y de la función mediadora del lenguaje respecto de la misma, el universo discursivo encierra estructuralmente diversidad y polaridad. En el "universo discursivo" de una sociedad, todo discurso supone la existencia de un "discurso contrario", organizado a partir de una orientación valorativa opuesta. El discurso contrario puede no haber alcanzado manifestación textual, es decir, no haberse cristalizado en una materia significante a la que podemos recurrir como fuente. Sin embargo, en tanto funciona como el contexto simbólico más inmediato del discurso analizado, es susceptible de ser reconstruido a partir de este. Esto es posible porque el texto, al inscribirse en el contexto del universo discursivo y mediar la realidad social desde la perspectiva determinada que le confiere su autor, posee un grado de "referencialidad discursiva", esto es, introduce en su propia trama otros discursos, con los que polemiza, a los que pretende rebatir, o bien, por el contrario, que le sirven como apoyo para legitimarse como verdadero, justo, consistente, etcétera.

A partir de estos lineamientos metodológicos, Roig otorga especial atención a la organización de los textos a partir de pares conceptuales dicotómicos -tomando como ejemplo la célebre oposición sarmientina "civilización" y "barbarie"-, que llamó "categorías histórico-sociales". Las categorías histórico-sociales son herramientas discursivas con una doble función: por una parte, una función epistemológica, esto es, de organización de los campos semánticos de un *corpus* dado, por la cual las categorías pautan la construcción del conocimiento de la realidad; por otra, una función axiológica, de transmisión e imposición de convicciones relativas al deber ser social, por la cual cumplen un papel de político, de regulación, orientación y justificación de las prácticas sociales[16].

Junto a las categorías, Roig destacó la importancia de otros dispositivos políticos de los textos, como las funciones discursivas de "apoyo" y de "deshistorización-historización", que son recursos de verosimilitud, por los cuales o bien se privilegia el propio discurso en la medida en que se apo-

13 ROIG, A (1974). "El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico", *Anuario de Estudios Latinoamericanos.* Vol. 7. México, pp. 39-75.

14 ROIG, A (1981a). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. F.C.E. México, pp. 18-23.

15 ROIG, A (1984a). *Op. cit.,* p. 131.

16 ROIG, A (1981b). "Barbarie y feudalismo en las páginas del *Facundo*", *Cuadernos de la Comuna.* nº. 16. Puerto General San Martín (Provincia de Santa Fe), pp. 5-16; ROIG, A (1991). "El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi", *Revista Interamericana de Bibliografía.* Vol. XLI. nº 1. OEA, Washington, pp. 393-409; ROIG, A (1993). *Rostro y filosofía de América Latina.* Ed. cit., pp. 25-31.

ya en una palabra autorizada e incuestionable, o bien (por el contrario) se relativiza la palabra del adversario, mostrando que nace de intereses particulares, que carece de racionalidad, etcétera.

Otra contribución decisiva en el terreno de la metodología para el análisis de los textos políticos latinoamericanos, es la que ha planteado Roig a partir de su consideración de la función utópica del discurso[17].

Roig distingue entre género utópico -correspondiente al nivel del enunciado, esto es: lo que se dice- y función utópica -relativa al nivel de la enunciación: del decir, o si se prefiere, del modo en que se dice-. En el primer caso la utopía es una forma narrativa característica de cierta literatura de ficción, donde aparece el relato de un viaje, desde una sociedad real (la *topía*), que es injusta u opresiva, hasta una sociedad inexistente pero deseable, que es imaginada como posible (la utopía). En cambio, si nos situamos en el nivel de la enunciación, la utopía remite a la "función utópica" del discurso, esto es, un modo de decir, muy común en el discurso político, que permite introducir una tensión entre lo real, que es mostrado como dado pero insuficiente (por sus injusticias o sus carencias), y lo otro proyectado, que es presentado como imaginado pero deseable por su perfección. Como resultado de ese contraste surge la posibilidad de medir, desde el lugar-otro, las fallas del lugar real, de modo tal que de la misma comparación resulta la apertura de un espacio nuevo: el de lo posible.

En este nivel de la enunciación, la utopía es una función del lenguaje y como tal alude a la capacidad, que poseen ciertos discursos, de cuestionamiento de las ideologías que clausuran la historia o se resisten a toda posible transformación del *statu quo*. En este sentido, la función utópica es una de las formas en que se manifiesta la dimensión política del discurso: en ella se expresa una determinada concepción de la realidad social (como susceptible de modificación), del sujeto (como agente de transformación) y de la temporalidad (como abierta a lo nuevo), que hace posible las narraciones utópicas -utopías en el primer sentido señalado-.

En definitiva, la nueva comprensión de las "ideas" historiadas, que impulsó Roig a partir de los setenta, permitió incorporar una serie de herramientas aptas para descubrir la presencia del contexto social en los textos e incluso para leer, en la superficie de los textos políticos, sociales o filosóficos latinoamericanos, las voces "otras" (de los "otros" silenciados o eludidos en cualquier discurso), los debates y disputas entre proyectos sociales o políticos diversos (no siempre explícitos en los textos), los diferentes sujetos sociales que pugnan por imponer sus proyectos en determinado momento y lugar, etcétera.

Para la Historia de las ideas latinoamericanas todo esto significó la posibilidad de mirar nuestro pasado intelectual como una fuente inagotable de peculiaridad y de originalidad, que los estudiosos pueden ir sacando a la luz en sucesivas aproximaciones.

LA HISTORIA DE LAS IDEAS: RECONSTRUCCIÓN DEL ITINERARIO DE LA "SUJETIVIDAD" AMERICANA

Roig ha desarrollado una comprensión original de la historia de América Latina como un continente permanentemente sujeto a la voracidad de las grandes potencias y a la interrupción de los procesos sociales de liberación de las sucesivas cadenas que, intereses externos o internos, han ido imponiendo a nuestros pueblos. Esa comprensión parte de considerar que la "destrucción de las Indias", denunciada por Bartolomé de Las Casas, no fue un hecho único e irrepetible, imputable ex-

17 ROIG, A (1987). "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", in: *La utopía en el Ecuador*. Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, pp. 13-60.

clusivamente al momento de la conquista, sino que se trata de una constante en nuestro desarrollo, una "figura" condicionante del proceso histórico y cultural de nuestros pueblos, que se ha repetido innumerables veces, y puede -nada permite asegurar que no ocurrirá de nuevo en el futuro- volver a abatirse sobre nosotros.

La "destrucción" de los pueblos originarios, operada por los españoles y portugueses en el siglo XVI, es, desde luego, un hecho histórico que redujo la existencia de la humanidad americana a un punto cero, desde donde las generaciones siguientes debieron recomenzar una lenta re-construcción de su identidad. Pero es también un símbolo que recuerda los sucesivos quiebres de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra *sujetividad*, que obligan cada vez a recomenzar la tarea de afirmación y reconocimiento de nosotros mismos. Esa *sujetividad* que renace entre las ruinas de una destrucción, que no se resigna a estar vencida, que se pone nuevamente de pie y se pone a sí misma como valiosa -se afirma como sujeto- corresponde a lo que Roig denomina "a priori antropológico"[18]. Cada vez que este se ejerce, asistimos a un "recomienzo" del filosofar latinoamericano, que para Roig comprende todo el pensar y el actuar de un sujeto que se valora a sí mismo y considera valiosa su historia y su cultura, y que por esa autoafirmación opera una inversión teórica y práctica de las sucesivas "destrucciones" sufridas y del discurso colonialista que las ha justificado en cada oportunidad.

Como consecuencia de lo dicho, la historicidad de América Latina no puede ser representada desde una comprensión de los procesos históricos que apela al modelo de una dialéctica del pensar puro, gobernada por la necesidad racional. Los conceptos de "a priori antropológico", "recomienzos", "destrucción de las Indias", son categorías histórico-filosóficas que ponen en evidencia la especificidad de la historicidad americana. Se trata de una historicidad silenciada, no historiada, conformada por un conjunto disgregado de acontecimientos y discursos marginales a la Historia oficial, que a lo sumo ha quedado registrada en la forma de rupturas carentes de significado, de momentos de irracionalidad que no encajan dentro del relato hegemónico del pasado.

Roig sostiene que es posible reconstruir esa historicidad desde una Historia de las ideas latinoamericana renovada en su metodología y en sus fundamentos teóricos. La historia de América Latina, entendida como ese esfuerzo siempre interrumpido pero siempre renaciente de autoafirmación y autorreconocimiento de un sujeto (esto es, como ejercicio del a priori antropológico), se expresa de modo privilegiado en los textos de los grandes hombres y mujeres del continente. En sus escritos y discursos se asiste al lanzamiento y relanzamiento de la problemática de la afirmación de los pueblos latinoamericanos. Pero también puede encontrarte en otro tipo de documentos, como los fragmentos discursivos o las expresiones culturales que persisten, aunque intervenidas y descalificadas por la cultura hegemónica, en las tradiciones y prácticas de sujetos subalternos de Nuestra América.

Tomada en conjunto, esa producción simbólica de América Latina conforma una compleja y conflictiva discursividad, que funciona como la espina dorsal del pensamiento latinoamericano: ella enhebra las diversas formas históricas de emergencia del sujeto latinoamericano y revela "la continuidad de voces que de época en época van mostrando el ejercicio de la *sujetividad* del hombre latinoamericano"[19]. Esa trama está marcada por derrotas, fracasos e interrupciones, pero también por renacimientos y recomienzos, que demuestran la capacidad de *sujetivación* de los hombres y mujeres del continente.

18 ROIG, A (1981a). *Op. cit.*, pp. 9-17; ROIG, A (1971). "Acerca del comienzo de la filosofía americana", *Revista de la Universidad de México. V*ol. XXV. nº 4. UNAM, México, pp. 1-4.

19 ROIG, A (1993). *Op. cit.*, p. 165.

Roig sostiene que, a lo largo de su historia, el hombre latinoamericano ha producido la inversión teórica y práctica del discurso colonialista europeo[20], que pone a América en el lugar de una naturaleza degradada y a los americanos como incapaces de pensar y crear. La Historia de las ideas latinoamericanas hace visible esa inversión porque reconstruye el recorrido zigzagueante por los diversos momentos en que ese sujeto, negado en su capacidad histórica y transformadora, emerge, resiste y afirma su valor e identidad, constituyéndose en agente capaz de modificar el presente y proyectarse al futuro.

Dentro de estos lineamientos teóricos, la Historia de las ideas resulta completamente renovada, y pasa a considerarse como un campo disciplinar en el que convergen desarrollos teóricos y procedimientos metodológicos diversos. El tratamiento filosófico de la problemática de la constitución de formas de identidad del sujeto americano resulta una cuestión axial, que a su vez debe complementarse, como resulta lógico, con el conocimiento de los procesos sociales e históricos que constituyen el contexto de los textos estudiados, y con la aplicación de recursos metodológicos aportados por la lingüística, la semiótica y la teoría del discurso. El resultado de la confluencia de elementos de diversa procedencia disciplinar, puestos al servicio de la interpretación de nuestro pasado intelectual, es la conceptuación de las "ideas" estudiadas en su valor sígnico, esto es, como trazas simbólicas producidas por un enunciador social y temporalmente situado, en función comunicativa y orientadas a la recepción por parte de uno o más destinatarios. En definitiva, el tipo de historiografía que propone Roig supone un claro desplazamiento desde la "idea" hacia el hombre que sustenta la idea y hacia sus posibilidades creadoras, su identidad, su historia. Por otra parte, esta relevancia otorgada a los sujetos que se constituyen como tales en y por los discursos, produce también una reformulación de la Historia de las ideas, que, lejos de ser entendida como una actividad puramente cognoscitiva y teórica, adquiere un carácter más complejo. Pues de lo que se trata, para el historiador de nuestras ideas, es de recorrer el camino por donde transita un esfuerzo práctico de de autoafirmación de la identidad latinoamericana. Por tanto, historiar las ideas supondrá siempre interrogarse por lo propio desde nuestra historia. Queda así completamente superada la preocupación estéril por el origen de la idea y por los vaivenes a través de los cuales una idea exógena vino a insertarse en lo nuestro, que caracterizaba el tradicional enfoque de la disciplina. No es la recopilación de datos eruditos acerca de cuándo y cómo aparecieron las ideas, sino la valoración del papel que cumplieron quienes las esgrimieron en el proceso conflictivo de nuestro desarrollo histórico, lo que constituye la indagación que augura interesantes y valiosos desarrollos para la Historia de las ideas latinoamericanas[21].

Por otra parte, Roig imprime a la Historia de las ideas un sesgo fuertemente prospectivo, según el cual no solo se debe mirar "con una actitud constructiva hacia delante, sino que se [también se debe mirar] hacia atrás con igual signo". Así como resulta impensable una proyección hacia el futuro desprovista de raíces, tampoco puede valorarse con justicia el pasado si no se lo hace desde una perspectiva "matinal", abierta a la utopía. No es posible desconocer lo que somos o lo que hemos sido; al contrario, es necesario reconocerlo, pero reconocerlo "a partir de un futuro, que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe de lo que será"[22].

Roig establece una relación íntima y recíproca entre filosofía e Historia de las ideas latinoamericanas. Es evidente que asume críticamente la tradición historicista de la filosofía hispanoameri-

20 ROIG, A (1981a). *Op. cit.*, p. 183.

21 ROIG, A (1984b). "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", *Nuestra América.* nº 11. México, pp. 55-59.

22 ROIG, A (1981a). *Op. cit.*, p. 131.

cana que impulsó en los años '40 el "transterrado" mexicano José Gaos[23], y, como aquel gran maestro, considera que una de las tareas fundamentales de la Historia de las ideas latinoamericanas es la reconstrucción de un pasado intelectual peculiar y filosóficamente valioso, sin cuya rememoración y vivificación es imposible pensar la filosofía presente y proyectar la futura. Pues la Historia de las ideas brinda el conocimiento de las sucesivas formas de afirmación de nuestra identidad producidas en el pasado; con ello proporciona el fundamento para la filosofía latinoamericana, que nunca puede partir de cero. Toda filosofía presente y futura necesita apoyarse en una tradición previa. En la Historia de las ideas, la filosofía encuentra esa larga tradición de afirmación de sí y de proyección utópica, expresión de un sujeto que se ha afirmado como valioso y ha tenido como valioso el conocerse a sí mismo, que es el cimiento de la filosofía actual y del porvenir.

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: EL EJERCICIO DEL A PRIORI ANTROPOLÓGICO

Para Arturo Roig, la filosofía, en tanto saber crítico, no comporta solamente una interrogación por el mundo objetivo sino también por el modo de ser del sujeto, entendido como instancia antropológica posibilitante de toda objetividad, de toda relación con los objetos.

Este vínculo entre la filosofía, por una parte, y el sujeto, por otra, habría sido captada por Hegel y formulada magistralmente por él en su *Introducción a la historia de la filosofía*, cuando se plantea el problema del "comienzo de la filosofía"[24]. Para nuestro autor, en ese famoso texto, Hegel habría establecido que las condiciones para ese comenzar sólo se dan cuando hace su aparición en la historia un sujeto con determinadas características: es, por una parte, un sujeto plural, que representa una comunidad donde lo individual se ha integrado a lo universal -un "pueblo" en la terminología hegeliana-; y, por otra parte, se presenta "posicionado" de una forma específica, esto es, según la formulación de Roig, se tiene "a sí mismo como valioso y tiene por valioso el conocerse a sí mismo"[25].

Respecto de lo primero, Roig subraya la importancia que atribuye Hegel a la instancia social como condición de posibilidad de la *sujetividad*: la autoconciencia necesita del reconocimiento de otra conciencia para constituirse como tal. Respecto de lo segundo, no basta la presencia fáctica de un sujeto; es necesario que él mismo se valore a sí mismo, se afirme como valioso. Hay una determinación axiológica, valorativa, sin la cual el sujeto no deviene propiamente tal ni funciona como condición posibilitante de la interrogación filosófica o, en términos más amplios, de la misma relación sujeto-objeto como relación de conocimiento o de acción sobre el mundo.

La argumentación de Hegel es recuperada por Roig y traída al escenario que a él le interesa: América Latina. La operación resulta sumamente interesante si se considera que precisamente Hegel desprecia a América; la considera como un espacio puramente geográfico, inhábil para el pensamiento, continente vacío de humanidad, materia inerte a la espera del espíritu vivificador de Europa. Pero los desaires de Hegel deben leerse como meros recursos de una construcción ideológica a la medida del hombre europeo y de su necesidad de visualizarse a sí mismo como civilizador y dominador legitimo, y de pensar al otro como un hombre inferior, y por tanto justamente sometido.

23 GAOS, J (1953*). En torno a la filosofía mexicana*. Porrúa y Obregón, México.

24 HEGEL, G (1977). *Introducción a la Historia de la Filosofía.* 9ª ed. Buenos Aires, Aguilar, 1977, pp. 196-209.

25 ROIG, A (1981a). *Op. cit.*, p. 11.

De modo que la América, así vilipendiada, resulta inesperadamente reivindicada por Roig a partir de una intervención curiosa, mediante la cual, valiéndose de Hegel consigue transformar su argumentación en otra de diverso signo, por la cual aquella realidad despreciada deviene, como cualquier otra realidad socio-histórica, una tierra fértil para la filosofía.

Ahora bien, es el acto de un sujeto colectivo de ponerse a sí mismo como valioso lo que constituye la condición de posibilidad de la filosofía, que es lanzada y relanzada cada vez que esa posición *sujetiva* se ejerce. Como hemos anticipado, Roig lo denomina "a priori antropológico", término con el cual se señala la prioridad del sujeto respecto de sus objetivaciones.

Resulta fundamental subrayar el sentido de esa prioridad: el sujeto que se autorreconoce y afirma, produce el marco categorial interpretativo desde el cual el mundo (objetividad) es comprendido dentro de determinado horizonte de universalidad (*sujetividad*): "lo *sujetivo* y lo objetivo se integran en una unidad superior: la afirmación del sujeto como valioso para sí mismo, raíz de la organización de su propio mundo de valores y de la tabla sobre la cual se jerarquiza el mundo y resulta posible la experiencia"[26].

El a priori antropológico contiene reminiscencias kantianas, que Roig reconoce explícitamente[27]. Sin embargo, el carácter valorativo de ese acto originario de autoafirmación, a partir del cual el hombre se constituye como sujeto, señala una precedencia de lo axiológico sobre lo gnoseológico. El posicionamiento del hombre frente al mundo para conocerlo o transformarlo supone un momento previo que lo posibilita, de carácter pre-teórico, valorativo. La experiencia, por tanto, se organiza a partir de un juicio de valor; en este sentido el a priori antropológico es su fundamento de posibilidad. Ningún sujeto puede situarse más allá de esos parámetros axiológicos; a lo sumo, se puede desconocer esa inscripción en una parcialidad constituyente y proclamar la universalidad de la propia posición. Un recurso ideológico del que la historia de la filosofía puede dar muchas muestras.

Sólo a partir de ese acto valorativo originario es posible la toma de distancia frente al mundo, alejamiento necesario para generar la diferencia entre sujeto y objeto, para enfrentar la realidad como objetiva. "Sólo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y el 'tomar distancia' del que hemos hablado es, primariamente, un hecho antropológico. Inversamente la inexistencia de *sujetividad* implicaría el estar sumergido en una realidad absorbente", imposible de diferenciar de uno mismo[28]. Aunque la conciencia no sea ontológicamente anterior al mundo, toda relación humana con el mundo supone, como acto previo, esa posición *sujetiva*.

El a priori antropológico, que hace posible la filosofía y la experiencia en general, es histórico y remite a un sujeto que se constituye como tal a partir de su ejercicio, pero siempre dentro de un mundo epocal y socialmente determinado. Esas coordenadas socio-temporales representan un límite infranqueable: son las condiciones no elegidas, el ámbito de la necesidad y de la finitud que limita el terreno en que deberá desplegarse la libertad.

La circunstancia social e histórica del ser humano es, nos dice Roig, interna, en cuanto es percibida y organizada desde un a priori que permite la estructuración de lo subjetivo y lo objetivo en una universalidad relativa. A esa universalidad Roig la denomina "horizonte de comprensión", y la concibe como un alo de luz que visibiliza el mundo objetivo. "'Lo que está alrededor' (*circum-stare*) sólo puede 'rodearme' en cuanto que está a la vez 'dentro de' (es un *in-stare*), es decir, que depende de

26 *Ibíd*., p. 275.

27 *Ibíd.*, pp. 10-13.

28 *Ibíd.*, p. 77.

un enrejado axiológico, de una codificación, que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad"[29].

Desde luego no se trata de postular una reducción del ser al pensar. Para Roig la trascendencia del mundo es un hecho evidente e irrefutable. La conciencia es posterior al mundo (realidad), pero también hace su mundo (objetividad), en un proceso de conversión de la naturaleza en historia, en el que está incluido el propio sujeto humano. A diferencia de los demás animales y seres vivos, lo propio de la condición humana es esa posibilidad de constituirse como sujeto.

Ahora bien, ese sujeto no posee los rasgos del Espíritu Absoluto ni del sujeto trascendental ni de ninguna otra expresión descorporizada y deshistorizada de los seres humanos reales y concretos. Al contrario de toda la metafísica moderno-occidental, el a priori antropológico es para Roig el acto de un sujeto empírico, inmerso en la historia y en una sociedad determinada; por tanto, con una temporalidad específicamente humana y atravesado por la contingencia como condición ineludible de su modo de ser corporal y finito.

Sin embargo, conviene subrayar que la empiricidad reivindicada por Roig no resuelve la *sujetividad* en subjetividad. El individuo siempre está integrado en una totalidad social, por obra de la cual la afirmación del sujeto como valioso, aunque se exprese en la formulación discursiva de un ser humano particular y concreto, se lleva a cabo desde un lugar social determinado y supone una pretensión de universalidad. "Así como no hay objetividad sin *sujetividad*, tampoco hay individualidad sin universalidad. 'Tener como valioso el pensarnos a nosotros mismos' implica la acción de pensarse en general, de darnos una determinación que va más allá de la subjetividad, ya que es connatural al pensar plantear sus respuestas en relación con lo universal"[30].

La empiricidad o capacidad de experimentarse como ser histórico y de tener conciencia de la propia historicidad es común a cualquier hombre. Por esta vía queda puesto en cuestión el etnocentrismo moderno-occidental, que distingue entre hombres históricos y no-históricos: unos hacen la Historia, otros son incorporados a ella gracias a la iniciativa emprendedora de los primeros. Se trata, entonces, de una manifestación inmediata de la historicidad, y no requiere previamente una toma explícita y desarrollada de conciencia histórica, aunque en sentido estricto supone siempre una forma elemental y primaria de aquella conciencia, por la cual captamos que determinados hechos o procesos son nuestros modos de realización y nos percibimos a nosotros mismos como moviéndonos en un tiempo no natural, sino abierto a la nuestra propia capacidad de acción y transformación. Para Roig, esta conciencia supone la comprensión de una temporalidad propia del hombre, y está presente en todas las épocas y culturas[31].

Además de la historicidad, otra determinación propia de la empiricidad es la contingencia. Contra toda concepción de la dialéctica histórica como decurso necesario, para Roig la historicidad propiamente humana se caracteriza por la apertura del futuro a la novedad radical, que puede venir a negar cualquier objetividad previa. La necesidad histórica es un expediente ideológico por el cual se otorga absoluta legitimidad a un proyecto (generalmente el hegemónico), al punto de que su despliegue se presenta como dotado de racionalidad propia y de validez universal para la totalidad social. Lo cuestionable reside en que esta concepción se basa en el ocultamiento de otros proyectos, que pueden reclamar su prerrogativa desde argumentos ciertamente fundados en demandas y aspira-

29 *Ibíd.*, p. 280.

30 *Ibíd.*, p. 77.

31 *Ibíd.*, p. 122.

ciones también legítimas. En la medida en que los sectores sociales que portan este reclamo también tienen capacidad de hacer historia, su emergencia puede romper con el desarrollo histórico en marcha. Esas rupturas del continuo histórico muestran con toda evidencia el carácter contingente y no necesario del decurso que había sido ontologizado. Son momentos reveladores, en los cuales la "dialéctica real" pone en su lugar a la "dialéctica discursiva"[32].

La otra cara de la necesidad es la clausura de la historia. En las filosofías sostenidas en la afirmación de un "nosotros" excluyente y negador del otro, la síntesis entre pasado y futuro se realiza siempre a costa de lo imprevisto del futuro, que es sacrificado en función de la mismidad[33].

La estructura típica del discurso opresor habita en las filosofías de la historia hegemónicas, basadas en la negación de la historicidad del otro; negación que alcanza su formulación paradigmática en la relación de Europa occidental con el mundo colonial. Aunque en su seno proliferaron formulaciones autoproclamadas "humanistas", se trata de un discurso profundamente negador de la dignidad humana. En él, el otro, el colonial, es rebajado a pura naturaleza; pero también el colonizador es desconocido en su humanidad, en la medida en que su entidad, despojada de la finitud, la historicidad y la contigencia propia de su condición, es cercenada y pensada como réplica óntica de un Otro absoluto. Esta estructura es internalizada luego en el mundo colonial y su reproducción justifica la diferencia entre dominadores y dominados[34].

UNA ÉTICA DE LA DIGNIDAD HUMANA

Frente a esa estructura básica del discurso opresor que hemos señalado, Roig recuerda la advertencia de José Martí: "con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores"[35]. La estrategia del discurso opresor sólo puede ser quebrada desde el lugar del oprimido, del otro excluido del círculo discursivo de privilegio y dominación, porque es en él precisamente, en el que sufre en carne propia la marginación y la opresión, donde deviene posible encontrar la llave que permite iluminar lo que el discurso hegemónico oculta y descubrir en toda su amplitud la problemática de la dignidad humana. Y América Latina, con su interminable historia de dominación, es un espacio especialmente propicio para toparse con la alteridad, con la larga historia de opresión del otro, y para intentar pensar desde ese lugar y desde esa historia los problemas específicos de nuestra humanidad situada y, por qué no, de la humanidad en toda su amplia universalidad.

Para Roig, el sujeto tiene como modo consustancial de manifestación la rebelión frente al atropello de su dignidad. Se constituye como tal en ese acto de rebelión, de desobediencia, por el cual busca liberarse de la opresión. La rebeldía o la resistencia, en sus diversas formas, configuran modos de afirmación de sí frente a una negación que lo ha convertido en objeto, que lo ha subordinado con respecto a cualquier mundo de bienes cosificados o hipostasiados, que Roig llama "totalidades objetivas" (el legado cultural, la ley, la propiedad).

Por eso Roig, cuando piensa la problemática de Nuestra América, toma como símbolos preferidos de la *sujetividad* a Calibán y a las Madres de Plaza de Mayo: el esclavo que revierte el significa-

32 ROIG, A (1984a). *Op. cit.*, p. 136.

33 ROIG, A (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo, Universidad del Zulia, pp. 115-131.

34 ROIG, A (1981a). *Op. cit.*, p. 183.

35 MARTÍ, J (1992). "Nuestra América", in: *Obras escogidas en tres tomos.* Vol. II. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, p. 484.

do de dominación de la "cultura espiritual" (que le ha sido impuesta por el amo) en instrumento de afirmación y de emancipación; y aquellas mujeres que, en medio de una dictadura sangrienta y corriendo grandes peligros, no se resignaron a aceptar la desaparición de sus hijos como un hecho inmodificable, impuesto por una eticidad del poder, y la denunciaron, desde una moralidad de raíz *sujetiva* que exigía justicia[36].

En efecto, para construir una "simbólica latinoamericana", Roig recurre a las figuras hegelianas de "el amo y el esclavo" y "el varón y la mujer", presentes en la *Fenomenología del Espíritu* y en otras obras de Hegel, para proponer nuevos símbolos, tomados de nuestra historia y nuestra cultura y pensados desde la perspectiva de un filosofar latinoamericano, en los que se produce una inversión radical de la significación atribuida originalmente por aquel filósofo al esclavo y a la mujer.

Como es sabido, las dos figuras hegelianas mencionadas corresponden respectivamente a la constitución de la conciencia en el enfrentamiento con el otro, y a la construcción de la eticidad en su diferenciación frente a la moralidad. Ahora bien, mientras que en Hegel, en el caso de "el amo y el esclavo", la cuestión de la dominación del hombre por el hombre se resuelve en el reconocimiento de la libertad del dominado como actitud interior; para Roig Calibán es el esclavo sublevado, que luego de haber sido colonizado y subordinado por otro hombre, y de recibir de él un legado cultural, se rebela, resemantiza ese legado y lo convierte en un instrumento puesto al servicio de su liberación y autoafirmación[37]. El símbolo de Calibán remite a los sucesivos movimientos de rebelión anticolonialista de América Latina y encuentra una expresión paradigmática en la gesta y el pensamiento independentistas del continente y del Caribe y en los posteriores movimientos populares de liberación nacional y social.

Otro tanto sucede con la figura del "varón y la mujer", recuperación hegeliana del mito de Antígona, en la que se reiteran los milenarios prejuicios que colocan a la mujer -y por tanto a América, en la medida en que se la ha asimilado a la vegetalidad y pasividad femeninas- en un lugar de subordinación "por naturaleza". Dentro del espíritu patriarcal del discurso hegeliano, lo femenino corresponde a la *sujetividad* de las leyes de la tierra, a la moral *sujetiva* que se enfrenta al principio masculino, dado por la objetividad y universalidad de las leyes que instituyen el Estado y la eticidad. En ese conflicto, la moralidad, representada por Antígona, debe subordinarse a la ley, ámbito superior de la eticidad, que en el mito griego está representado por su tío, Creonte, rey de Tebas. Para Roig, por el contrario, la moralidad es el principio ético *sujetivo* capaz de interpelar y transformar las leyes injustas. Y para él, en América Latina, al igual que sucede con Calibán, también la figura del varón y la mujer ha resultado trastocada e invertida. Así lo demuestran el discurso y la práctica de los sucesivos y diversos movimientos sociales que se han levantado frente a la objetividad de una legalidad instituida (eticidad), y que han luchado por establecer una nueva eticidad, desde las demandas de una moralidad emergente, portadora de una nueva "universalidad", más justa y con más capacidad de representación social. En particular, nuestro autor coloca como ejemplo paradigmático de esa moralidad emergente, propia de América Latina, a las Madres de Plaza de Mayo, a las que compara con la heroína griega: "Si Antígona, en contra de la voluntad del tirano, rindió culto al cadáver de su herma-

36 ROIG, A (1993). *Op. cit.* pp. 182-187.

37 Calibán es, por supuesto, el personaje de Shakespeare de *La Tempestad*; pero es este personaje en la medida en que ha tomado conciencia de sí, de su valor y de su dignidad y ha podido revertir las marcas de su dominación en un grito de libertad. El autor, por tanto, se incorpora a la tradición latinoamericanista de interpretación de este símbolo, cuyo hito fundamental es el texto de FERNÁNDEZ RETAMAR, R (1974). *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América.* 20ª ed. Diógenes, México, pp. 19-53. Sobre la específica posición de Roig sobre este particular, puede consultarse: ROIG, A (1995). "Acotaciones para una simbólica latinoamericana", *Prometeo.* Vol. I. nº 2. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 14-17.

no, condenado a ser destrozado por las aves de rapiña y al que se le había negado sepultura, las Madres arriesgaron su vida y no fueron pocas las que resultaron secuestradas y asesinadas, en su voluntad de ejercer ese culto a los seres queridos, cuyo paradero se ignoraba y se ignora. Y lo mismo que Antígona fueron declaradas locas". Con la irrupción de las Madres en la Plaza, en plena dictadura argentina, "había renacido un antiguo símbolo, mas, del mismo modo que Calibán significó una lectura distinta de la vieja figura de 'el Amo y el esclavo', ahora se trata, de la misma manera, de una lectura diversa de la tragedia sofoclea. Estas mujeres cumplían lo que ellas entendían que debían hacer conforme a su 'condición' de mujeres, según la imagen que de ellas ha hecho una sociedad machista, pero a diferencia de la heroína clásica, no se han encerrado en el cumplimiento de oscuras leyes de la tierra o de la naturaleza, sino en la lucha por una subjetividad creadora de una nueva eticidad"[38]. Solo desde la moralidad de una *sujetividad* herida y oprimida puede irrumpir la fuerza capaz de trastocar un orden objetivo que, con pretensiones de universalidad, se asienta sobre la dominación, la injusticia, la desigualdad, el desprecio o la violencia desnuda.

De esta forma, el a priori antropológico muestra su dimensión ética. La *sujetividad* que se afirma y autorreconoce es fuente de disconformidad respecto de una existencia opresiva y deshumanizadora. Es el *conatus* de Spinoza: esfuerzo que se pone en seguir siendo ser humano, en no desfallecer, en perseverar en el ser y en hacerlo cada día más plenamente[39]. Es el fundamento de toda moralidad y la voz de la existencia humana no hipostasiada, que, dentro de los insuperables límites de contingencia y finitud, aspira a establecer el conjunto de condiciones de la vida como un marco que posibilite la dignidad del ser humano.

La dignidad humana es una cualidad intrínseca a toda mujer y a todo hombre, en la medida en que son fines en sí mismos. Este reconocimiento, empero, no surge "naturalmente" en las relaciones humanas; según Roig el mismo se origina históricamente cuando tiene lugar un proceso de emergencia, que siempre se encuentra impulsado por necesidades humanas insatisfechas[40].

El reconocimiento de la dignidad humana está vinculado a las formas históricas de resistencia frente al poder; es siempre el resultado de un trabajo de la *sujetividad* que se rebela contra la objetividad de los valores, leyes e instituciones de la eticidad vigente, que representa la ética hegemónica de los poderosos, de los dominadores y beneficiarios del estado de cosas existente.

La integración de la noción de dignidad con el fenómeno de la emergencia social le permite plantear a Roig la existencia de "una moralidad de la emergencia" en América Latina[41]. La misma se ha expresado en los sucesivos movimientos sociales de emancipación y liberación, generados permanentemente por "la particular situación de dependencia, tanto colonial como neocolonial latinoamericana, así como las formas de opresión, marginación y miseria que han vivido y viven vastos sectores sociales de nuestro Continente, por causas que no solamente son externas"[42]. Estos movimientos han significado, en la historia del continente, una protesta contra las diversas manifestaciones de la "ética del poder", sistemáticamente renuente a reconocer las necesidades coesenciales a la dignidad de todo ser humano.

38 ROIG, A (1993). *Op. cit.*, p. 183.

39 ROIG, A (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo.* EDIUNC, Mendoza, pp. 22-23.

40 ROIG, A (1993). *Op. cit.*, pp.137-155.

41 *Ibíd*., pp. 107-125.

42 *Ibíd.*, p. 131.

Sin embargo se hace necesario aclarar que esa historia de rebelión y resistencia de ningún modo es la de un sujeto metafísico, unitario a lo largo del proceso, idéntico a sí mismo. Por el contrario, lo que interesa a Roig mostrar es la complejización del proceso por la aparición de sujetos nuevos[43]. Es la emergencia de sectores sociales antes no conformados o invisibilizados lo que interesa recuperar para el análisis, pues su aparición viene a mostrar el carácter relativo de todo horizonte de comprensión y, particularmente, el de aquel que, por hegemónico, resulta naturalizado en la sociedad.

HUMANISMO, "SUJETIVIDAD", DIGNIDAD

Roig desenterró una vasta tradición humanista de América Latina. Pudo descubrirla porque la problemática de la *sujetividad*, del hacerse sujeto el ser humano, de su dignidad intrínseca y de su necesidad de afrontar permanentemente intentos de objetivarlo y dominarlo, está presente en todas sus preocupaciones históricas, filosóficas y éticas, tanto como lo está la vocación de pensar desde la alteridad de Nuestra América.

Para nuestro filósofo, la dignidad se pone abiertamente de manifiesto cuando el ser humano, oprimido, menospreciado, marginado, responde a esa negación que se le inflige afirmando: "yo también soy humano". Afirmamos nuestra dignidad cuando ejercemos el a priori antropológico, esa "posición de sujeto" que emerge, resiste y recomienza. En este sentido, la dignidad humana es tanto la meta como el un camino que se recorre para alcanzarla. Recomenzar el camino no es, por tanto, "regresar a alguna 'naturaleza perdida', sino comenzar a luchar de nuevo por nuestra índole de seres humanos". Y las luchas contra las diversas formas de alienación "sólo son posibles si el sujeto comienza sabiéndose sujeto"[44].

Esa vasta tradición humanista que Roig descubrió, y de la cual estudió muchas expresiones, está básicamente conformada por la persistente lucha por la dignidad, que, en América Latina, puede recorrerse reconstruyendo cada uno de los momentos en que se ha ejercido el a priori antropológico; todos ellos convergen en la constitución de la historia discontinua de una *sujetividad* que se afirma en su identidad y su dignidad. Una identidad y una dignidad que, entre nosotros, por la histórica posición geopolítica y cultural de Nuestra América, siempre peligra, siempre está amenazada o es avasallada, y que, sin embargo, puede ser y debe ser permanentemente recuperada y relanzada como una nueva ocasión de recomenzar.

43 ROIG, A (2001). *Op. cit.*, pp.133-154.

44 ROIG, A (2003). "Condición humana, derechos humanos y utopía", in: CERUTTI GULDBERG, H & PÁEZ MONTALBÁN, R (Coords.). *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía.* CECYDEL, México, pp.107-109.

Sin embargo se hace necesario aclarar que esa historia de rebelión y resistencia de ningún modo es la de un sujeto metafísico, unitario a lo largo del proceso, idéntico a sí mismo. Por el contrario, lo que interesa a Roig mostrar es la complejización del proceso por la aparición de sujetos nuevos[43]. Es la emergencia de sectores sociales antes no conformados o invisibilizados lo que interesa recuperar para el análisis, pues su aparición viene a mostrar el carácter relativo de todo horizonte de comprensión y, particularmente, el de aquel que, por hegemónico, resulta naturalizado en la sociedad.

HUMANISMO, "SUJETIVIDAD", DIGNIDAD

Roig desenterró una vasta tradición humanista de América Latina. Pudo descubrirla porque la problemática de la *sujetividad*, del hacerse sujeto el ser humano, de su dignidad intrínseca y de su necesidad de afrontar permanentemente intentos de objetivarlo y dominarlo, está presente en todas sus preocupaciones históricas, filosóficas y éticas, tanto como lo está la vocación de pensar desde la alteridad de Nuestra América.

Para nuestro filósofo, la dignidad se pone abiertamente de manifiesto cuando el ser humano, oprimido, menospreciado, marginado, responde a esa negación que se le inflige afirmando: "yo también soy humano". Afirmamos nuestra dignidad cuando ejercemos el a priori antropológico, esa "posición de sujeto" que emerge, resiste y recomienza. En este sentido, la dignidad humana es tanto la meta como el un camino que se recorre para alcanzarla. Recomenzar el camino no es, por tanto, "regresar a alguna 'naturaleza perdida', sino comenzar a luchar de nuevo por nuestra índole de seres humanos". Y las luchas contra las diversas formas de alienación "sólo son posibles si el sujeto comienza sabiéndose sujeto"[44].

Esa vasta tradición humanista que Roig descubrió, y de la cual estudió muchas expresiones, está básicamente conformada por la persistente lucha por la dignidad, que, en América Latina, puede recorrerse reconstruyendo cada uno de los momentos en que se ha ejercido el a priori antropológico; todos ellos convergen en la constitución de la historia discontinua de una *sujetividad* que se afirma en su identidad y su dignidad. Una identidad y una dignidad que, entre nosotros, por la histórica posición geopolítica y cultural de Nuestra América, siempre peligra, siempre está amenazada o es avasallada, y que, sin embargo, puede ser y debe ser permanentemente recuperada y relanzada como una nueva ocasión de recomenzar.

43 ROIG, A (2001). *Op. cit.*, pp.133-154.

44 ROIG, A (2003). "Condición humana, derechos humanos y utopía", in: CERUTTI GULDBERG, H & PÁEZ MONTALBÁN, R (Coords.). *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía.* CECYDEL, México, pp.107-109.

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 27 - 48
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Acerca de "lo-no-necesariamente-imposible" y el "lugar" de su "no-lugar". La temporalidad abierta de la función antropológico-trascendental del discurso utópico en la filosofía de Arturo Andrés Roig

Regarding the "Not Necessarily Impossible" and the "Place" of his "Non-Place." The Open Temporality of the Transcendental-Anthropological Function in the Utopian Discourse of Philosopher, Arturo Andrés Roig

Gerardo OVIEDO
Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

RESUMEN

La filosofía de Arturo Roig puede ser vista como una profunda a la vez que sutil ontología de la esperanza. El puesto que ocupa su teoría de la utopía cumple en ello un rol fundamental. Pues en la fundamentación ontológica y normativa de su antropología de la emergencia, su idea de la temporalidad y de la imaginación del Nuevo Mundo, conducen a la construcción arquitectónica del ideal regulativo orientador de la praxis de realización histórica de una América Latina liberada.
Palabras clave: Emergencia, utopía, esperanza, temporalidad.

ABSTRACT

The philosophy of Arturo Roig can be seen as a profound yet subtle ontology of hope. The position occupied by his theory of utopia plays a key part in this, because, in the ontological and normative foundation for his anthropology of emergence, his idea of temporality and imagination of the New World lead to an architectural construction of the guiding regulative ideal for the praxis of historical realization in a liberated Latin America.
Keywords: Emergence, utopia, hope, temporality.

Recibido: 11-07-2012 ✦ Aceptado: 22-09-2012

"… lo más radical del modo de vivir nuestra temporalidad ha de consistir en estar abiertos al futuro como alteridad".
Arturo Andrés Roig: ***Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.***

"La expresión 'Nuestra América' es en sí misma una construcción utópica…"
Horacio Cerutti Gulberg: ***Presagio y tópica del descubrimiento****.*

1. UNA FILOSOFÍA DE LA UTOPÍA, ENTRE EL DRAMA DE LA HISTORIA Y LA EXPERIENCIA VITAL

Aun cuando sea suficientemente sabido que "América" constituye un significante investido por la imaginación europea de una carga semántica utópica desde los mismos orígenes de la Conquista del "Nuevo Mundo" –como lo mostrara ya Leopoldo Zea–[1], ni su fuerza iluminadora se ha apagado ni mucho menos su energía simbólica se ha consumido. Pues si en la configuración de la modernidad occidental América se ha espejado como alternativa y *alteridad* del "Viejo Mundo"[2] su "invención" cultural ha dado lugar a una dialéctica impensada: la de su *propia* utopía. Mas esa dialéctica aneja al significante "Nuestra América" como *topos* de la futuridad y "geografización de la historia" –según palabras de Horacio Cerutti Guldberg–[3], lejos está de haber agotado su potencia narrativa abridora de expectaciones y anunciaciones.

Arturo Andrés Roig meditó sostenidamente sobre la condición práctico-emancipatoria del horizonte de apertura utópica de la temporalidad vivida, y en sus escritos desplegó un conjunto de categorías y representaciones que permiten pensar esa desplazada dialéctica de proyecciones y anticipaciones del porvenir deseado, no ya a nivel de los contenidos de sentido de las imágenes utopistas, sino en cuanto *a priori* del discurso y *función* inherente a las posibilidades antropológicas del sujeto. Con ello Roig –apelando a la razón práctica kantiana– desoculta el puesto trascendental originario de la construcción utópica del futuro, revelándola, antes que como un universal formal o un invarian-

1 En uno de sus ensayos tempranos, Leopoldo Zea explica de qué manera el "Continente Americano fue la tierra que mejor se prestó a servir de alojamiento de los ideales del europeo", con lo que así "América surgió como la gran utopía". "En América –dice siempre Zea– el europeo podía volver a hacer su historia, borrar todo su pasado, empezar de nuevo. Europa necesitaba desembarazarse de su historia para hacer una nueva". ZEA, L (1952). *América como conciencia*, México, Ediciones de Cuadernos Americanos, p. 67.

2 Fernando Aínsa observa que desde la perspectiva del primer discurso americano, el descubrimiento del *otro* implica una nueva invención del *sí mismo* europeo. De esta trasposición surge la utopía como género, implicando en el "territorio americano una visión 'alternativa' a la realidad del Viejo Mundo", donde a partir "de los mitos actualizados y de las utopías, Europa 'renace' (Renacimiento) y América se 'redescubre' en el espejo de la alteridad", pero de una "alteridad que excita la imaginación y le da pruebas tangibles para justificar la búsqueda de nuevas 'utopías geográficas', ese 'espacio y tiempo del anhelo' de que habla Ernest Bloch". AÍNSA, F (2010). "El nuevo mundo en la imaginación europea: la utopía de América", in: PUCCINI, D & YURKIEVICH, S (2010). (Eds.,). *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica. I*, México, FCE, p. 74.

3 Horacio Cerutti Guldberg explica que a "América se la buscaba y sólo se llegó a ella por medio de esa búsqueda". En su carácter de "tierra nueva, sin pasado, sin historia a ojos de los que llegaban, parecía arcilla de pura virtualidad", y "recuerdo del futuro", cuando en "verdad lo que se produjo –hasta podríamos conceder que inadvertidamente– fue una geografización, si se me permite el término, de la historia y las culturas encontradas". CERRUTI-GULDBERG, H (1989). *La Utopía de Nuestra América. (De* Varia Utopica. *Ensayos de Utopía III)*, Bogotá, Universidad Central, p. 211.

te abstracto de la gramática de la imaginación, más bien como: a) una facultad generativa semiótico-epistémica y performativo-lingüística que es capaz de configurar y re-configurar su significado en los contextos fácticamente contingentes de la "empiricidad" de la acción humana; y b) como una idealidad proyectante que constituye y reconstituye regulativamente los "horizontes de comprensión" de la experiencia histórica concreta.

La teoría de la utopía es uno de los núcleos centrales que componen el *corpus* textual del pensamiento de Arturo Roig. Aquí seguiremos, en el marco de su arquitectónica filosófica, el hilo conductor de la idea de la "temporalidad abierta", tal como se manifiesta en su estado de virtualidad inmanente a la función antropológico-trascendental del *discurso* utópico. Para ello nos detendremos en los escritos roigianos –con un criterio temático más que cronológico– donde es visible no sólo su análisis de la dimensión proyectivo-imaginaria y meta-narrativa de la utopía, sino su confrontación con la filosofía hegeliana de la historia, a la que deconstruye en su misión de relato crepuscular legitimador de la modernidad eurocéntrica imperial. Es éste un punto determinante para entender la distinción normativa que propone Arturo Roig entre "utopía para otro" y "utopía para sí", y con ella, la forma categorial con que se objetiva el sentido libertario y emancipador de la temporalidad latinoamericana.

Esta filosofía de lo utópico presente en el pensamiento humanista de Arturo Roig viene erigida en una antropología de las subjetividades emergentes de la cultura latinoamericana. Que a su vez, supone una comprensión ontológica de la temporalidad[4] en su aspecto de apertura a la contingencia, tal como lo halla por ejemplo en el pensamiento de Sartre[5]. Por consiguiente, el status *regulativo* de la construcción discursiva de toda simbólica utopizadora y aun de toda figuración anhelante y redentora del futuro, traspone el horizonte puramente semiótico y formal para cobrar relevancia como función intelectiva crítico-orientadora de la praxis ético-política de los colectivos humanos. En cuya tensión moral emergente con el presente opresivo y las eticidades hegemónicas, asume un "poder palingenésico", transido por los dramas de las luchas sociales y políticas de la historia real. Así lo testimonia el propio maestro en su avatar vital[6].

4 Patrice Vermeren se ha preguntado oportunamente si con la figura de Arturo Roig no asistimos en el fondo a "un profesor de filosofía atrapado por una interrogación ontológica original del pasado y del presente", pero que además es "el fundador de una filosofía de la liberación que desembocaría en un humanismo pleno y una moral de la emergencia". Cfr. VERMEREN, P (2008), "Repensar el siglo XIX filosófico desde Arturo Andrés Roig", Prefacio a ROIG, AA (2008). *Para un lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, p. 5.

5 "Todos somos constructos epocales –ha dicho Arturo Roig-, como lo somos nosotros y a lo que no escapó ni el mismo Sartre. Como dejó señalado también –de modo claro y terminante- que el ser humano tiene siempre puertas abiertas para hacerse a sí mismo, lo cual supone dos cosas: primero que si no escapamos a las esencias, por lo menos debemos jugar un papel constructivo y no pasivo respecto de ellas; segundo, que eso lo podremos hacer en el momento en que pongamos pie en ese núcleo desde el cual se parte, el sujeto en cuanto existente. […] Por donde el reclamo de contingencia, frente a todos los absolutos que oprimen y alienan, sigue siendo punto de partida de un filosofar liberador y la lección de Jean-Paul Sartre sigue viva". ROIG, AA (2002), "El 'reclamo de contingencia' en Jean-Paul Sartre", in: *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, pp. 271-272.

6 "Miles de jóvenes –recuerda Arturo Roig– fueron expulsados de las universidades latinoamericanas por haber intentado el camino de la utopía. Miles fueron asesinados por haber intentado ser congruentes con sus ideales. Una vez más se olvidó aquella frase de Sarmiento que todavía puede leerse en el Valle del Zonda, antes de cruzar el Tontal en dirección al Espinacito: *¡Bárbaros, las ideas no se matan!* El utopismo no muere con los utopistas, porque es función normal del pensar humano, como lo es ese realismo móvil y cambiante, dinámico y dialéctico cuando no ha sido oscurecido por el dogmatismo, el temor, la prepotencia y la injusticia. Mueren, eso sí, unas formulaciones de lo utópico, mas para dar lugar a otras, en un proceso que habrá de acompañar a la humanidad siempre. Las utopías, para temor de algunos, tienen un poder palingenésico". ROIG, AA (1995). "Realismo y Utopía", in: DE BERTRANOU, JALIF, CA (Comp.) (1995). *Anverso y reverso de América Latina. Estudios desde el fin del milenio*, Mendoza, EDIUNC, p. 287.

Ahora bien, si la teoría de la utopía de Arturo Roig viene emplazada en su idea misma de la filosofía latinoamericana, es porque su crítica de la filosofía de la historia euro-occidental procede de un radical historicismo de la praxis. Por ello propende a elaborar una concepción de la historicidad de carácter auroral, no vespertino, proyectiva aunque no meramente profética ni anticipatoria, que invierte la lógica de la filosofía de la historia imperial. Su procura de dar, desde esta clave auroral, con una cifra utópica en las objetivaciones discursivas de la cultura latinoamericana, se mueve por igual en dirección de una ética denuncia[7], y –últimamente– de un pensamiento *alternativo* al poder hegemónico del capitalismo[8].

En su idea de la temporalidad, Roig advierte la presencia de un juego constante entre necesidad y contingencia, a partir del cual es posible abrirse a la tarea de conferir sentido a la Historia. Con ese *juego de aperturas* –si fuera pertinente denominarlo así– podemos intentar poner a la necesidad de nuestro lado –haciéndola obrar a favor nuestro–, y asumir lo contingente desde un sistema de *ideas regulativas* que articula el ejercicio de la función discursiva utópica. Mas este ejercicio praxiológico orientado por intelecciones reguladoras, no es independiente de su contextualización histórica pragmático-discursiva. Pues esta historización de la producción utópica admite una doble vía de indagación analítica: aquella que de desplaza por el eje de la reconstrucción historiográfico-intelectual, describiendo así sus objetivaciones narrativas ("género utópico"), y aquella que se desempeña en el plano de la fundamentación filosófica de la regulación discursiva proyectante ("función utópica"). En nuestra exposición, trataremos de deslindar y recorrer ambas dimensiones siguiendo el referido orden de tematización.

2. LA TRANSPOSICIÓN DE LA "TÓPICA" EUROCÉNTRICA EN LA RE-INVENCIÓN UTÓPICA DE UNA AMÉRICA "PARA SÍ". EL DESTINO DE UN CONTINENTE, ENTRE HEGEL Y BOLÍVAR

En su estudio "Una ya larga Historia: la confrontación <Europa-América>" (1997), Arturo Roig muestra que a partir de los Siglos XV y XVI se dio una confrontación entre Europa y América, suscitando un complejo proceso de refracciones identitarias que se articularon, también, en la dimensión de las representaciones utópicas. La propia Europa, indica allí Roig, "llegó a ser plenamente lo que se entiende que es, recién cuando descubierto el Nuevo Mundo, conoció su 'lugar' en el globo terráqueo", aunque no meramente –solamente- como "un *topos* geográfico". Es que si "Hegel colocó a América en sus *Lecciones de la Historia Universal* en el capítulo preliminar dedicado a la geografía", o sea, donde "América, dada su naturaleza, no podía ser otra cosa que un país de simple futuro, ya que carecía de un pasado", es porque "América para los europeos tuvo tradicionalmente la magia de

7 Roig ha dicho que "si bien repudiamos los mesianismos, no renunciamos a la utopía, a la *utopía positiva* que nos ayuda a no perder las esperanzas frente a la crueldad de los tiempos en los que nos ha tocado vivir, caracterizados por la muerte, el secuestro, la tortura, el exilio interno y externo y la marginación, recursos desesperados con los que se ha puesto en ejercicio el terror de los estados antinacionales de nuestra América." ROIG, AA (1984). "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", *Nuestra América*, Quito, n° 11, Mayo-Agosto, pp. 55-59.

8 "¿Qué relación tienen las alternativas –se pregunta Roig– con la utopía? La pregunta se plantea necesariamente en cuanto más de una alternativa cumple una función utópica. La categoría que hace de eje en esos libros, la de alternativa, resulta más amplia que la de utopía. Las utopías, cualquiera sea su grado de profundidad, son todas alternativas. Tal vez en ello ha consistido uno de los aspectos realmente aportativos de ese primer esfuerzo que se efectúa en nuestro país y lógicamente en sus medios intelectuales: el propósito de diseñar lo que podríamos llamar nuestro régimen alternativo-utópico o simplemente alternativo". Roig, Arturo Andrés, "Introducción. El pensamiento alternativo como esperanza", in: BIAGINI, EE & ROIG, AA (Dirs.) (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblios-UNLA, p.7.

lo nuevo y, por eso mismo, la de un mundo 'fuera de la historia', o por lo menos en sus umbrales", con lo que, como contraparte de ello, "Europa ha sido entendida como el 'Viejo Mundo', alejado de la 'naturaleza' precisamente por ser un <exceso de historia>"[9].

En este artículo que ha servido de Prefacio al libro colectivo compilado por Alain Guy, *L' Amérique Ibérique vue par les Penseurs* (1996), Arturo Roig explica que la "utopía misma se organiza sobre el método platónico de proyección de realidades relativas e imperfectas, a un grado absoluto", pues así "organiza el mundo de las Ideas". Sucede entonces que "la realidad americana, aun cuando extrañamente anticipada en el mundo clásico por Séneca, impuso un nuevo género utópico", con lo que aquel "mundo de ideas", convertido "ahora en 'mundo de ideales', no será referido a un *topos ouranos*, sino a un *topos* surgido en medio de los océanos de modo inesperado y asombroso: América". Mas la "anhelada América, país de futuro en donde todas las posibilidades de aquel 'mundo de ideales' estaban dadas, era sin embargo algo tan pesadamente histórico como cualquier otro lugar de la tierra en donde los seres humanos han puesto el pie". Por ello, la "confrontación adquirió nuevos matices cuando América, de ser 'lugar' de las utopías europeas, pasó a ser utopía de los propios americanos", esto es, cuando da lugar a la experiencia de apropiación y re-significación que precisamente instaura el momento de la "utopía para sí".

Tras esa inflexión reflexiva que se produce en la representación imaginaria de la geografía novomundista –ya que descentra y reconfigura el mundo de ideas europeo de la primera modernidad–, es que las "naciones hispanoamericanas, recién surgidas a la 'historia mundial', organizaron su deber ser sobre un mundo de ideas reguladoras a través de las cuales se puso en ejercicio la función utópica", pues "si bien la utopía necesita de un referente a-histórico, un 'no-lugar', su ejercicio implica una asunción de la Historia". Mas es menester explicitar el hecho de que porque somos y nos sentimos históricos –en vez de entes puramente "geográficos"–, es que los americanos utopizamos. Y en virtud de esta densidad histórica de los entes americanos es que la función utópica viene transida de conflictividad social. En este sentido es que el utopismo hispanoamericano se divide en una línea americanista y en otra occidentalista, según Roig. En la primera corriente, "América poseía una textura social a partir de la cual se podía construir un mundo mejor", con lo que así "fue vista como el 'lugar' del <no lugar>", tal como Simón Rodríguez pudo resemantizar la tesis de Tomás Moro. En cambio para la corriente europeísta u occidentalista, América se presenta como "vacío", conforme a una visión redentora del destino continental, en la que los americanos deben devenir plenamente europeos. Ello no es de sorprender, explica Roig, ya que en las relaciones coloniales, los colonizados, en particular los que se benefician conscientemente o no del sistema, hacen suyas las ideologías del dominador, por lo que "no resulta extraño, pues, que alguno de ellos asuma el discurso mesiánico con la intención de 'salvar' a Europa". Los distintos momentos históricos de particular dramatismo, como las grandes guerras y revoluciones europeas, impulsaron a "nuestros europeístas americanos a soñar otra vez en una América como el 'hogar' en donde podría refugiarse la cultura desquiciada y en donde podría, tal vez, alcanzar la universalidad de los valores humanos que Europa había proclamado, pero no había sabido aplicar"[10].

En su escrito "América Latina y su identidad" (1991), Arturo Roig ha señalado aquél desplazamiento de la constitución misma de la subjetividad moderna eurocéntrica, provocado por la aparición de una dialéctica impensada de la futuridad utópica americana. Un desgarrón abridor de nuevas e

9 ROIG, AA (1997). "Una ya larga Historia: la confrontación", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, nº 2, Año 2, Universidad del Zulia, Enero-Junio, p. 49.

10 *Ibíd*., p. 52.

inusitadas virtualidades, por medio de la cual irrumpe, desde la egoidad colonizada, la posibilidad de un anhelo de redención no ya europeo, sino americano, que imagina una autoafirmación liberadora de sus pueblos. Si bien ello se inició en el siglo XVIII, explica Roig, "adquirió todo su desarrollo en el momento en el que un sujeto americano pudo reemplazar el *ego conqueror*, sobre el que se había organizado la vida colonial, por un *ego vindex* o *ego liberator* que se dio acompañado de una forma propia, no ajena, de desarrollo de un *ego imaginor* que abriría las puertas al ejercicio de la función utópica, pero ahora no ya como la proyección de una Europa ideal sobre unas tierras baldías, las nuestras americanas, sino como la construcción teórica de una América ideal, en tierras llenas de humanidad, la misma que utopizaba"[11].

La imaginación utópica producida por ese "*ego imaginor*" fue pródiga en tierras americanas, ya desde la conformación del dominio colonial español. En su trabajo "Etapas y desarrollos del pensamiento utópico sudamericano" (1994), Arturo Roig ha estudiado su objetivación discursiva en diversos documentos, y a partir de ellos ha propuesto una periodización de sus fases sucesivas. Básicamente, Roig distingue el pensamiento utópico colonial en Sudamérica (1492-1780), donde impera el humanismo cristiano en sus etapas renacentista, barroca e ilustrada –esta última superpuesta con el siguiente período–; el pensamiento utópico de las Guerras de Independencia (1780-1824), cuando se constituye ya la "utopía para sí" de la clase criolla sudamericana; y luego el pensamiento utópico de la organización continental (1824-1880), en donde cobra protagonismo el ensayismo social y político, primero liberal romántico –"socialista"– y luego liberal-conservador –"oligárquico"–. Sin embargo Roig no hace una lectura niveladora de dichas etapas, pues si bien rescata los contenidos utópicos de la imaginación discursiva latinoamericana en toda su diversidad de atmósferas epocales y registros ideológicos y semióticos, valora especialmente algunas de sus inflexiones históricas fundamentales. Principalmente las experiencias revolucionarias, en cuanto dieron forma a un horizonte normativo de ideales regulativos, de larga duración y vigencia hasta nuestro presente. Nos parece que ello se revela en su apreciación de las rebeliones tupacamaristas y de la Revolución de Haití, así como en su lectura del pensamiento político de Simón Bolívar y de las ideas de su maestro, Simón Rodríguez.

En efecto, Roig sostiene que "Túpac-Amaru (1704-1781) con su utopía del Reino de América en cuya geografía incorporaba oficialmente regiones fantásticas como el Paititi y El Dorado, significó entre nosotros la primera formulación de una 'utopía para sí', y su Insurrección, que tuvo resonancias continentales, puede ser considerada como la primera etapa de nuestras Guerras de Independencia", así como "la Revolución de Haití, la única rebelión de esclavos triunfante en la historia de la humanidad, que se aproximó con Jean Jacques Dessalines (1758-1806) a utopía de la igualdad y cuyo espíritu jacobino aterrorizó a la clase propietaria de todo el continente"[12].

En el caso de Simón Bolívar y de Simón Rodríguez, Roig encuentra ya definidas las grandes trazas utópicas del proyecto de integración latinoamericana. Es Simón Rodríguez, en una visión próxima a la de Francisco Miranda, quien enuncia una de las más importantes formulaciones utópico-sociales de la etapa posterior a las luchas independentistas. De su discípulo Simón Bolívar, Roig señala que su "construcción del discurso anticolonialista se organizó, además, sobre la base de una inversión de la Filosofía de la historia europea, poniendo toda la fuerza en el futuro y apoyándose, además, en una visión idílica y en tal sentido utópica, de la bondad de América y de los americanos". Roig precisa que en la *Carta de Jamaica* (1815), Bolívar "enunció la utopía de la unidad continental,

11 ROIG, AA (2008), "América Latina y su identidad", in: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, Ediciones El Andariego (1º ed. 1994), p. 61.

12 ROIG, AA (1994). "Etapas y desarrollos del pensamiento utópico sudamericano", in: ROIG, AA (2008), *Op. cit.*, p. 238.

que aún sigue en nuestros días jugando como idea reguladora en todos los discursos de entendimiento entre nosotros como pueblos hermanos", esto es, como proyecto integracionista. Roig asimismo señala que el discurso bolivariano se enriqueció al asumir "la tradición revolucionaria de los grandes movimientos sociales iniciados a partir de 1780", de modo que la "represión de la emergencia indígena llevada a cabo por el gobierno español, y con ella, la de su mundo de símbolos, mitos y utopías, aseguró la estructuración del programa social, político y económico de la clase criolla, que concluiría incorporando el mundo simbólico indígena subordinándolo al suyo, así como incorporó elementos simbólicos de la etapa anterior, la del <<utopismo para otros>>"[13].

El rescate que hace Roig de la figura de Simón Rodríguez también tiene que ver con su resemantización de los simbolismos utopistas moderno-europeos surgidos en la segunda mitad del siglo XVIII. Roig recuerda que ante "la pregunta que Tomás Moro se hacía acerca de dónde estaría Utopía, Rodríguez contesta afirmando que el 'lugar' del 'no-lugar' está entre nosotros y es desde él que debemos lanzarnos creativamente y proponer nuestra futura sociabilidad", con lo que a través de la consigna "O inventamos o erramos", quedaba "organizada su proyectiva a la vez que rechazaba los ensayos que los socialistas europeos habían realizado en sus tierras y los que pretendían realizar en las nuestras"[14].

Mas esta dialéctica del "lugar" del "no-lugar" de la Utopía, fue analizada histórico-ontológicamente, a la vez que crítico-ideológicamente por Arturo Roig, en su libro ya clásico, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). Allí nuestro filósofo sistematiza su visión de un pensamiento latinoamericano que concibe al sujeto desde la raíz práctica en que emerge como actor y autor de su propia historia. Este historicismo radicalmente humanista, toma a su cargo, en carácter de *idea reguladora*, "un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina". Filosofía que, en último término, se concentra en torno de la idea misma de Nuestra América. Mas la explicitación y fundamentación de este horizonte de pensamiento exige en principio una crítica de la filosofía de la historia hegeliana. Pues, explica Roig, "sin una realidad ontológica, América es tan sólo 'el país del porvenir', una especie de futuridad pura", donde "atribuir una futuridad de esta naturaleza implicaba una contradicción, incluso respecto de la noción de futuro tal como lo entiende el mismo Hegel, quien tenía muy en claro que todo futuro depende de un pasado y de un presente". Lo cual presupone "la noción aristotélica de *dynamis*", en cuanto expresa que lo que se puede "llegar a ser, se encuentra contenido potencialmente en el presente y en el pasado", de acuerdo a una tesis que "implicaba dos notas fundamentales: la de 'poder', como fuerza, y la de <posibilidad>". Y con lo que para Hegel, en fin, "hablar de una pura futuridad, era a la vez hablar de un concepto sin contenido, o de un ente, aristotélicamente hablando, que tiene la absurda cualidad de pasar a lo posible, sin que tenga cierta circunstancialidad o sea, en alguna medida, un cierto acto que fundamente tal posibilidad". Cuestión que se traduce, al cabo, en una imagen ontológica donde "América no posee sustancialidad, y si la posee lo es un grado ontológico negativo, como una pura materia incapaz de darse forma por sí misma", y donde, por consiguiente, "la futuridad que se le atribuye a América no le es propia", pues "su futuro es el de Europa, Continente del Espíritu, capaz por eso mismo de introducir una forma a una materia"[15].

13 *Ibíd*., p. 242.

14 *Ibíd*., pp. 246-247.

15 ROIG, AA (2009). "El desconocimiento de la historicidad de América", in: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, Una Ventana, (1º ed. 1981), pp. 135-136.

Una vez introducida esta clarificación crítico-ontológica de la meta-narrativa hegeliana, Roig advierte que "por lo mismo que el porvenir de América está dado en el futuro de Europa, es un 'país de sueño', pero no para los americanos que en su impotencia no se sueñan a sí mismos, sino para todos aquellos que se sienten cansados de la vieja Europa convertida en un arsenal". En suma, se trata de una utopía *para otro*. Por lo que esta utopía impropia, heterónoma, "para otro", se representa a América como una "pura futuridad, basada en una carencia de pasado histórico y, a la vez, en una realidad ontológica defectiva". Representación que, en consecuencia "no posibilita ni siquiera un saber de conjetura", y donde "sólo aquellos que cuentan con un pasado pueden recrear su imaginación, sus 'sueños', desde afuera de esta tierra baldía y proyectarle un futuro, que será el de ellos". En la meta-narrativa hegeliana (en su matriz profunda de representaciones del tiempo mundial), América cuenta, sin embargo, con algo que la favorece, pues no es un "continente cerrado en sí mismo", como el de África, tierra sin esperanzas, sino que se muestra como un "continente abierto", que siempre está esperando el soplo vivificador del "Continente del Espíritu". Pero así, denuncia Roig, "juega el filósofo alemán con términos ambiguos, pues el sujeto que ha de cumplir con tal recomendación no es la América misma, incapaz en su impotencia de pasar de lo no-histórico a lo histórico", sino que, más bien, para Hegel "el sujeto que habrá de separarse no es otro, nuevamente, que Europa, la de la utopía que Europa ha hecho respecto de sí, y esta vez por obra del mismo Hegel". No ya la inversión sino el desbaratamiento de la dialéctica hegeliana implica advertir entonces que la "tendencia a clausurar la historia" deriva del modo como se lleva a cabo la afirmación del Nosotros mismos como valioso. Por lo que aquí está en juego la autoafirmación del sujeto frente a lo que le es dado como "presente".

Con todo, si la pregunta clave es cómo alcanzar un presente en el que el sujeto quede radicalmente autoafirmado, y cómo apresar lo real y tomar posición ante ello, la cuestión depende del modo en que se lleve a cabo la actitud de asumir en ese presente la pareja de contrarios "pasado-futuro". Pues al confrontar analíticamente este par categorial de los éxtasis temporales, "el 'pasado' es lo que disponemos, es 'nuestro' pasado, mas del 'futuro' no puede decirse, con la misma seguridad, que es 'nuestro', por cuanto encierra lo imprevisible", precisa Roig. Y descubriendo aquí la semilla de una dialéctica imprevista, señala que "este es, justamente, el factor que de buena gana querríamos eliminar, pues lo imprevisible puede ser lo no-nuestro, lo ajeno", ya que frente "a él, lo que puede pasar es que simplemente no podamos afirmarnos". Entonces la respuesta habrá de ser "la de dar por bloqueado el proceso de la historia, y ello lo haremos descubriendo que en la pareja de contrarios 'pasado-futuro', el segundo término se encuentra dado potencialmente en el primero, no sólo como 'futuridad', sino como 'lo futuro', es decir, las posibilidades mismas que se habrán de desarrollar y de las cuales tendremos siempre noticia a posteriori, una vez acaecidas"[16].

Por lo que vemos, Roig se encamina a desentrañar una densa trama ontológico-temporal, y a descifrar las reversiones y desplazamientos posibles que pueden dar apertura a una vivencia alternativa –activa y aun activista– de la historicidad americana, más allá de la consumación hegeliana del tiempo universal. En fin, aperturas impensadas que habiliten incluso una nueva experiencia de la dialéctica misma, no ya centrada en la mismidad de la conciencia europea sino en la *alteridad* de la realidad americana. En relación a ello, Roig explica que los "tres éxtasis del tiempo no constituyen un sistema", pues si "bien es cierto que de alguna manera lo futuro está contenido potencialmente en el pasado, no es menos cierto que en el futuro están dados potencialmente los factores de ruptura de ese pasado que nos sostiene en nuestro presente". Y ello porque en el proceso histórico "lo que va

16 *Ibíd*., pp. 138-139.

dándose no es solamente 'nuevo' respecto de lo anterior, sino que puede ser <otro>". Y a este respecto es cuando Roig propone la decisiva tesis de que "lo más radical del modo de vivir nuestra temporalidad ha de consistir en estar abiertos al futuro como alteridad".

Esta tesis de Roig, medular en sus indagaciones ontológicas –mas nunca ontologizantes– sostiene que el "peso de nuestra actitud frente al devenir histórico habrá de quedar puesto más hacia el futuro que hacia el pasado", lo cual supone "una cierta actitud de negación del pasado, aun cuando esto venga a quebrar lo que consideramos como racionalidad de la historia", pues se "trata de estar abierto a lo otro, aun cuando lo otro no nos confirme en lo que postulamos como universal". En consecuencia, y por cierto en virtud de semejante *estado de abierto*, asumirse como "seres con historia", implica desmoronar "la tesis hegeliana de América como vacío", por la cual "no habrá posibilidad de un acto de negación desde nosotros mismos" y desde la que se cae "en una autoprotección alienada, desde una historia ajena, impuesta". Más bien, hay que comprender que negar "el pasado no significa desconocerlo, sino reconocerlo, pero a partir de un futuro que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe precisamente, también, de lo que será, con toda la carga de contingencia de la historia". Y en consecuencia, tomar "conciencia de nuestra historicidad", lo que implica "aceptar que el futuro puede venir a negarnos en lo que considerábamos como lo más plenamente justificado", tanto como reconocer "que el ser del hombre, absolutamente de todo hombre, radica en su hacerse y en su gestarse, y que someter el futuro a un pasado, que es 'nuestro pasado', es cerrar las puertas al futuro de los otros e impedirles construir su propio ser"[17].

Esta contra-lectura filosófica de la historicidad americana, por consiguiente, previene contra cualquier tentación totalitaria en que pudieran recaer las utopías de liberación, atenta así a las "utopías de libertad" respecto de las "utopías de orden". Se trata de un aspecto crucial de la cuestión de la praxis libertaria, que el siempre sincero –pero nunca previsible– pensador que es Arturo Roig, aborda con notoria lucidez analítica y honradez intelectual. Pues el señalamiento que advierte sobre "cerrar las puertas al futuro" en nombre de una narrativa dominante de lo utópico, toca de lleno el problema de la moralidad y legitimidad de la intencionalidad utópica. Roig da en el blanco cuando detecta la presencia de una *paradoja* en plano de la narrativa utopista (puede ser de liberación tanto como de opresión) que afecta a la propia praxis ético-política en su realización como facticidad histórica devenida. Se trata, por decirlo así, de una paradoja de la praxis utópica. Esa paradoja nos dice que cuanto más próxima a su ideal es la utopía en el eje del tiempo, empero más cerrada se tornan las posibilidades virtuales de su experiencia histórica concreta. Más se entorna la ventana de la apertura de la historia cuanto más se realiza en la praxis una determinada *imagen* utópica. Y ello sucede cuando la historia se va cerrando alrededor de un único núcleo narrativo. De ahí la importancia de subrayar no el *relato* de futuridad que hace un discurso utópico –ni el grupo político que se autorice de modo privilegiado a encarnarla–, sino, mejor, de recuperar la *función* discursiva de apertura temporal que posee la potencia regulativa proyectante del sujeto.

Esta clausura relativa del campo de posibilidades de la historia que acecha a toda práctica política utópicamente intencionada, también tiene raíces en supuestos filosóficos profundos. Pues la clausura –del *sentido*– de la historia era precisamente una de las marcas ideológicas que revelaban la perspectiva colonial del *relato* hegeliano. No obstante que en su narrativa Hegel postulara a América como la tierra de la novedad, y de que Europa, como Viejo Mundo, mirara a América como el Nuevo Mundo, -sugiriendo abrirse a un reconocimiento de su historicidad–, lo cierto es que "la 'novedad' de América se da en el plano primitivo de lo físico y no en el de lo histórico, y padece, por tanto, la

17 *Ibíd*., pp. 140-141.

debilidad ontológica propia de todos los entes que no han emergido de la naturaleza", explica Roig. América, por consiguiente, se aparece en la mirada hegeliana como "sinónimo de inmadurez, y su juventud no es en ella un mérito, sino un defecto". Puesto que esa filosofía del Búho cree asistir a una entidad geográfica que posee "novedad" al modo "como es novedosa para un artesano una materia hasta entonces desconocida, a la cual puede darle forma según sea su voluntad, en cuanto inerte o pasiva", y donde en consecuencia "América no es 'nueva' para sí misma, sino para otro", esto es, para "el hombre europeo que la ha descubierto, junto con el resto desconocido del globo".

Esta aguda crítica de Roig, al cabo, denuncia así que "el 'descubrimiento' resultaba ser un total 'encubrimiento', por lo mismo que se afirmaba al descubridor como único sujeto histórico, como exclusivo agente del hacerse y del gestarse humanos", y donde, en "consecuencia, desde el punto de vista ontológico, América era 'novedad' al modo como se nos muestran 'nuevos' los entes físicos dentro del vasto proceso de la evolución". Sólo así es que "América quedaba reducida a ser el país de utopía". Pues a "pesar del abierto rechazo de toda forma del saber de conjetura, Hegel no hacía más que continuar una importante tradición ya iniciada durante el Renacimiento por Tomás Moro y, más tarde, por Campanella y Bacon, entre los más conocidos del género utópico". Ya que en todos ellos, explica Roig, "se encuentra supuesta una radical ahistoricidad de América, condición que facilita la constitución de un discurso ejercido por un sujeto que previamente se ha declarado 'descubridor' de ese buscado 'no-lugar' que habían soñado ya los antiguos con la Última Thule, las Hespérides o las Islas Bienaventuradas". Y sin embargo, las "utopías han cumplido y cumplen una función de crítica social de tipo indirecto, y a la vez, un papel regulador, indicando a su modo los límites posibles para una sociedad de acuerdo con los horizontes de comprensión de cada época". Pero desde horizontes regulativos donde aun "ni el sujeto autor del discurso utópico, ni la sociedad a la cual se criticaba, y a la cual se le proponían límites y posibilidades, eran el hombre americano y la sociedad americanas", pues "América fue para estos autores, y entre ellos para Hegel, un continente para ser soñado por otros".

En este horizonte de representaciones heterónomas e imperiales acontece "el desconocimiento que se da junto con el encubrimiento sistemático llevado a cabo por los ideólogos colonialistas de la Europa 'descubridora', y sobre todo conquistadora". Acontecimiento encubridor y colonizador que "constituyó uno de los hechos más importantes de la historia mundial", y "que no aparece expreso en la filosofía de la historia hegeliana y en otras similares a ella", pues para "reconocer tal encubrimiento habría que haber partido de un reconocimiento de historicidad de una humanidad que pasó a ser dominada". En la voluntad epistémica colonial que recorre la narrativa filosófica hegeliana, entonces, "el destino de los pueblos no es una tarea o un proyecto de un sujeto histórico, surgido de su propia empiricidad, sino de algo que forma parte del despliegue necesario de otro sujeto, al que le acontece 'caer' en la historia, y de lo cual nos enteramos a posteriori". Mas ese acontecimiento coloniza hasta el instante en que él mismo sea historizado críticamente, esto es, en el momento "que comience a considerarse como ente histórico, retome la utopía con otro sentido, y ése ha sido el papel que le tocó jugar a América cuando comenzó a comprenderse como sujeto de su propio devenir histórico". Esta dialéctica impensada por el propio Hegel, pues, muestra para Roig precisamente que una "de las tareas más valiosas a las cuales habrá de entregarse el hombre americano, que comenzó a tomar fuerza ya a fines del siglo XVIII y caracterizó singularmente al siglo XIX, será, entre otras cosas, el de un rescate del saber de conjetura, y dentro de él de la utopía como función crítica reguladora"[18].

Lo que también deja en evidencia que sólo bajo esa luz proyectada por un horizonte de comprensión *autónoma* y descolonizadora, es que la "problemática del destino de América y de su hom-

18 *Ibíd*., pp. 142-143.

bre, como americano", ha de relacionarse "con el proceso de incorporación al Occidente", el cual se "conecta, asimismo, estrechamente con las cuestiones de 'unidad' y 'diversidad' de América Latina". Pues nuestro "destino histórico consiste en que podamos algún día afirmar un 'nosotros' legítimo, con el que nos incorporemos al proceso de humanización, sin tener que esperar, ciertamente, la consumación de los hechos". En tal propósito, "nuestra filosofía de la historia no habrá de transitar los caminos ya incontables del discurso opresor", ni "será necesario tener 'historia', sino saberse ente histórico", como tampoco será necesario "en el caso de descubrir que ya tenemos alguna 'historia', ponernos a justificarla frente a la 'gran historia' elaborada por los teóricos de la *Weltgeschichte*", sino que, una "vez más, la tarea habrá de ser la inversión de la filosofía imperial".

Bajo tal hipótesis contrafáctica –anticolonial, en rigor–, acontece que la "filosofía de la historia que se desprende de los textos bolivarianos, se organiza sobre una fórmula radicalmente distinta de la expresada en el texto hegeliano: en el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse 'de lo que ha sido y de lo que es', sino de 'lo que es y de lo que será', enunciando en el plano concreto de la contingencia de lo histórico", lo que a su vez, "no suponía únicamente lo 'nuevo', como manifestación de una mismidad repetitiva, sino la alteridad". En tales términos se origina una ruptura con "la desnaturalización y pérdida de sentido del *a priori* antropológico acaecidos en la filosofía hegeliana", y se propicia "el reencuentro espontáneo de ese principio por parte de un hombre que se había lanzado, como oprimido, en una lucha de liberación". En tal modo, "América Latina sólo se justificará en cuanto inicie desde sí misma un proceso de humanización que sea consciente de las limitaciones de los anteriores procesos similares, y sólo podrá hacerlo volviendo a todos aquellos legados que ha recibido, como asimismo a todos los que habrá de recibir, asumidos desde el sujeto latinoamericano concreto"[19].

3) LA APERTURA TEMPORAL DE LA FUNCIÓN DISCURSIVA UTÓPICA. UNA "ONTOLOGÍA POSIBLE" COMO HORIZONTE REGULATIVO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

En la lectura filosófica de Arturo Roig, el pensamiento de Bolívar surge como objetivación de la inversión de la filosofía hegeliana de la historia, si no como reflexión explícita, al menos sí como una meditación que acompaña y guía la praxis revolucionaria de las independencias americanas. De ahí la importancia del pensamiento del Libertador en las investigaciones de Arturo Roig. Hecho que, a esta altura de nuestro recorrido, nos permite percibir claramente que las lecturas roigianas de Bolívar –y de otros Libertadores-, no son exégesis puramente historiográficas, sino indagaciones conceptuales que vienen motivadas por los problemas teóricos que depara la crítica de la filosofía de la historia imperial-occidental, tal como fue consumada en la meta-narrativa hegeliana. De ahí que en su libro *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984), Arturo Roig identifique la "filosofía de la historia nueva y hasta revolucionaria" presente en el pensamiento de Simón Bolívar, como opuesta a la filosofía de la historia hegeliana. El relato ontológico hegeliano -definido por su forma imperial-, señala la necesidad de un "rescate" de la intuición filosófica bolivariana, reasumida ahora como "tarea imperiosa y permanente" del pensamiento latinoamericano.

En tal propósito, es decisiva la diferenciación del respectivo "proyecto" -y su aneja comprensión de la temporalidad-, que impulsa y orienta a ambas filosofías de la historia. Esto es, el proyecto opresor que orienta a la explícita filosofía de la historia europea, y la implícita filosofía de la historia americana como proyecto libertario. En efecto, ello requiere comprender que la historia no es simplemente un "acaecer", sino antes bien, un "quehacer". Afirmar la naturaleza de la historia como una "ta-

19 *Ibíd*., pp. 146-147.

rea" implica, según Roig, introducir una noción del "sujeto" visto como un "ser activo creador de sí mismo", lo que acontece precisamente en cuanto *sujeto histórico* o sujeto de la historia. Con ello, explica Roig, la filosofía de la historia se resuelve en la historia de un sujeto "y se concreta en las peripecias que ese sujeto ha sufrido en la marcha hacia la elaboración de su propia historia". En consecuencia, para Roig la historia no es sólo el pasado, sino que también y esencialmente, es el *futuro*. Dado que en cada pasado se proyectó un futuro, es preciso comprender igualmente "el proyecto de futuro que se vivió en cada pasado", que para determinados momentos de nuestra historia comprende su sentido más acabado. Entonces la filosofía de la historia es re-semantizada por Arturo Roig "como un rescate de los 'futuros sidos', mas no para establecer sobre la base de los mismos una 're-conciliación' de tipo hegeliano –que es renuncia de nuestro propio futuro como materia del pensar filosófico- sino para asumirlos a todos desde un filosofar abierto, justamente, a lo futuro por venir"[20].

Por ello esta forma de concebir a la filosofía de la historia desde América y en función de su *propio* futuro, implica –siguiendo la lección bolivariana– que en cuanto régimen de discurso devenga "no en un saber justificador de los futuros que vivió cada pasado, sino en una crítica de los mismos y a partir de los cuales se ha de programar el futuro que será". Una tal filosofía de la historia americana, en consecuencia, no comporta "un filosofar sobre la historia entendido como una especie de 'filosofía para atrás', sino como una <<filosofía para adelante>>", y por consiguiente, como una filosofía de la historia que propone "no un saber clausurado sobre la base de una dialéctica afirmativa', sino un saber abierto, estructurado sobre una <<dialéctica negativa>>", esto es, no justificatoria de lo acaecido sino propiciadora del quehacer, de su quehacer en la temporalidad abierta futurizadora.

Según la lectura filosófica de Roig, este planteo de Bolívar "muestra la radical diferencia que hay entre el modo de hacer filosofía de la historia de un Hegel con su 'filosofar vespertino', y el verdadero filosofar nuestro, latinoamericano y de todos los pueblos oprimidos del mundo, que no puede ser sino auroral". Pues si la categoría de "futuro sido" era la que "permitía en un Hegel –ejemplo paradigmático del espíritu colonialista e imperialista- la clausura de la historia", en cambio en la "nueva comprensión del futuro que estaba en la base misma del hecho revolucionario hispanoamericano, no se trataba de un sujeto que desde un nuevo etnocentrismo o de un logocentrismo, como su versión metafísica", sino "de un sujeto que se apoyaba en aquellos momentos del pasado para abrirse hacia un mundo de lo posible", y que por tanto "entendía un pasado que quería abrirse y no un pasado que pretendía cerrarse"; pero que, además –y ello es determinante para una construcción identitaria no heterónoma– "entendía que si ese futuro se encontraba dentro de lo posible era porque se contaba con un pasado propio". Aspecto que concierne a una cuestión ontológica central para la dimensión utópica. A saber: la categoría de "posibilidad". Pues Roig en efecto piensa que la "dialéctica no es nunca dialéctica de lo necesario –a no ser que la construyamos mirando 'hacia atrás'– sino de lo posible". Y afirma que ello "signa de modo radical el sentido de la dialéctica como proceso", en tanto implica "que la noción de 'proyecto' incluya inevitablemente la de <utopía>". De ahí que al preguntarse por la "utopía positiva" presente en el pensamiento de Bolívar, Roig sostenga que la "utopía es lo que puede no ser, pero también lo que puede ser o que, por lo menos, nos aproxima a lo que puede ser", pero donde "el peso semántico de lo posible queda expresado en el concepto de <lo-no-necesariamente-imposible>"[21].

Es asimismo un hecho clave en esta temática, percibir que si bien la "topía" ha "ganado terreno discursivo y peso científico", lo cierto es que "esta extensión y fortalecimiento de los análisis 'tópi-

20 ROIG, AA (1984). "Bolívar y la filosofía de la historia", in: *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO, p. 64.

21 *Ibíd*., p. 68.

cos' reciben, en última instancia su pleno sentido epistemológico del núcleo utópico", y por ende, en su percepción de la temporalidad. Pues la "topía" fundamental es la propia América, "Nuestra América". Por ello Roig declara que la "filosofía de la historia se nos presenta de esta manera como un intento de mostrar críticamente el paso de una América como 'utopía para otros', hacia una América como 'utopía para sí', y esto es importante, una 'utopía para sí' que pretende ser, desde nuestra América, para la humanidad"[22].

La función discursivo-trascendental de esta función utópica resignificada en un horizonte de temporalidad "para sí", puede rastrearse en los distintos análisis teóricos de Arturo Roig sobre la objetivación comunicativa en general, y las objetivaciones epistémicas en particular[23]. Mas lo central aquí es comprender que en su análisis del hecho utópico, Roig siempre distingue la "función utópica" del "género utópico".

Esta partición analítica entre "género utópico" y "función utópica" es una distinción metodológica inicial y fundamental de todo el planteo teórico que nuestro filósofo propone sobre el tema. Pues para él es decisivo mostrar que si el *género* utópico es susceptible de señalarse como forma extenuada de expresión, capaz de padecer una consunción o agotamiento histórico de sus manifestaciones narrativas típicas –como las que Roig estudiara caracterizadamente en el pensamiento ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII–, la *función* utópica, en cambio, no puede asimilarse de esa suerte a la desaparición de una figura cultural o a la desactivación de una invención literaria. Su perspectiva pone el foco más en el sujeto y el acto productivo del discurso que en su objeto y status producido. Ello le permite trasponer la cultura como "lo dado", esto es, como un legado histórico congelado en términos de tradicionalismo y desde una recepción pasiva que se limitara a administrar sus bienes heredados, para desentrañar y exponer su función discursiva universal y antropológica de proyección de futuridad. A propósito de este enfoque que se centra en el polo activo de la recepción, Roig aduce que un "legado cultural" sólo adquiere un valor para el tiempo presente si se es capaz de recreárselo como un pasado dialécticamente proyectado hacia el futuro. En este planteo se hace eco de una formulación de Rodolfo Agoglia, para quien la cultura como "facticidad" no es valiosa por sí misma -ya que ella misma puede ser vehículo de una situación de enajenación-, sino únicamente en su condición de "reclamo", esto es, como voluntad de decisión y toma de posición frente a la misma. Mas asumir la cultura como "reclamo", también le permite a Roig aceptar la pertinencia de los cuestionamientos ejercidos desde una "filosofía de la sospecha" que ataca a la teoría del sujeto, aunque preservándose de sucumbir a un negativismo radical y "ultracrítico", que deja sin salida al sujeto y la racionalidad. Por lo que Roig se reconoce más bien deudor de la Escuela de Frankfurt, que es de donde procede la expresión "filosofía de la sospecha" para referirse a la crítica de Marx, Nietzsche y Freud.

22 *Ibíd*., p. 69.

23 "La objetivación discursiva epistémica (el discurso epistémico) –explica Roig en uno de sus estudios– se caracteriza por responder a la necesidad-voluntad de fundamentación, que da lugar, por ejemplo, al discurso filosófico o al núcleo filosófico fundante de un discurso, o al discurso científico, o al núcleo científico fundante de un discurso. El discurso filosófico se diferenciaría del científico, sin embargo, porque en sus formas desarrolladas, agrega a la fundamentación, la crítica más o menos elaborada de los supuestos sobre los que se organiza la racionalidad de la misma, como también la crítica de los supuestos de otros intentos de fundamentación. Lógicamente, hay otras formas discursivas que responden a otros impulsos. Se puede hablar de una necesidad-voluntad de expresión simbólica, que motiva, en general, las formas discursivo-narrativas y de una necesidad –voluntad de comunicación en la que tienen su origen la naturaleza y forma misiva de todo discurso. Cada forma de objetivación discursiva tiene sus funciones que le son específicas y comparte funciones comunes a todo el universo discursivo que son en cada caso, según el tipo de discurso, a su vez, especificadas, es decir, que reciben una connotación particular". ROIG, AA (1984), "Notas para una lectura filosófica del siglo XIX", *Revista de Historia de América*, México, nº 98, julio-diciembre, pp. 146-147.

En el contexto de esta tensión crítica, Roig se aparta de toda idealización del sujeto cultural entendido como "ethos de un pueblo", en el sentido de una realidad que permanece o subyace por debajo de las estructuras sociales reales de la historia. Roig utiliza la categoría de "sujeto cultural", más descargada de lo que juzga connotaciones esencialistas y románticas, a la vez que más dinámica a la hora de ser utilizada como categoría de una auto-afirmación no traspuesta vía hipóstasis. Para romper con todo "conciencialismo", y asumiendo por consiguiente las lecciones básicas del llamado "giro lingüístico" del siglo XX, Roig asume como principio metodológico general y rector que lo discursivo y lo político son instancias constitutivas de la acción humana, y por consiguiente, del conjunto de las objetivaciones semióticas que articulan el universo discursivo de una totalidad social. Si las formas discursivas recorren todas las manifestaciones de los metalenguajes que confluyen finalmente en el lenguaje ordinario, las políticas del discurso se refieren a los conflictos que atraviesan las relaciones sociales en su compleción contextual concreta. En una totalidad discursiva y su universo semiótico, operan las manifestaciones políticas que dan expresión al sistema de contradicciones a nivel de la facticidad social, sin que éstas se reduzcan a ser meras expresiones reflejas de las mismas, pues también adoptan una superficie sígnica. Dentro de esta trama discursivo-política es que debe inscribirse entonces una noción de "texto", acorde a sus efectos pragmático-lingüísticos (pues la utopía es siempre texto).

Este marco teórico de carácter semiótico-político, es desarrollado ampliamente en uno de los estudios centrales de toda la obra roigiana: "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana" (1982 y 1984). Allí Roig explica que sus investigaciones sobre lo utópico parten de dos supuestos básicos: a) que lo que interesa en el análisis del acontecer utópico es la "función utópica" y el modo como esa función se ha jugado en cada caso; y b) que esa función es ejercida por parte de un sujeto en el que se da un cierto grado de autoconciencia. Tras la explicitación de estos dos supuestos básicos, Roig subraya la faz de la utopía concerniente a su *función crítica reguladora*. Mas esta función es sólo una parte de una estructura discursivo-antropológico-política mayor, que compone una tríada y aun una tétrada. Pues con Marcelo Villamarín –de quien toma la categoría "función utópica"–, declara Roig que "tres serían las funciones principales [o sea no las únicas] del discurso utópico: una 'función crítico-reguladora'; una 'función liberadora del determinismo de carácter legal' y, por último, una <función anticipadora de futuro". Asimismo, de Horacio Cerutti Guldberg incorpora "las diferencias que se dan en relación a la temporalidad, entre el 'discurso mítico' y el 'discurso utópico' y, a su vez, entre ambos y lo científico y lo ideológico". Pues también añade que a "aquellos tres modos con los que hemos caracterizado lo utópico ha de agregarse este otro, no incompatible con ellos y aun implícito en los mismos, el de la ruptura de la temporalidad mítica"[24].

El quiebre de la temporalidad mítica *cerrada* es fundamental para comprender la génesis de la temporalidad utópica *abierta*. Por ello –y siguiendo aquí a Horacio Cerutti Guldberg– también Roig parte del principio de que la conciencia de la historicidad implica un rechazo de lo mítico. Pues aunque efectivamente opera en la historia, el discurso mítico se caracteriza por negar la historicidad. Horacio Cerruti Guldberg considera –y esto es básico para el propio Arturo Roig– que mito e historicidad se excluyen recíprocamente. Porque o bien hay mito, o hay historia. Aun suponiendo el papel activo del mito en la historia, la temporalidad que se estructura al interior del mito aparece como cerrada. La función mítica tiende a paralizar la dialéctica de la historia, mientras que la función utópica propende a activarla y movilizarla. Horacio Cerruti Guldberg asume entonces que la temporalidad histórica

24 ROIG, AA (1987). "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", in: AA: VV (1987). *La utopía en el Ecuador*, (Estudio introductorio y selección de Arturo Roig), Quito, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, pp. 21 y 23. Una primera versión de este estudio fue publicada como: ROIG, AA (1982). "La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una teoría", *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, nº 3, Segunda Época.

aparece en principio abierta. Por ello el *discurso utópico* se caracteriza por su *apertura en la historia*, generando la temporalidad y el cambio, o habría que decir, la *temporalidad del cambio en-la-historia*. Donde lo que define su devenir es la lucha que implica una transformación de lo dado en su tensión con el presente. Pues el discurso utópico viene transido de historicidad y aspiración al cambio, lo que no excluye por principio la posibilidad de la mitificación de lo utópico y la utopización del mito. Ambos polos se permutan y aun se contaminan dentro de un común continuo topológico, sin que puedan coexistir en un mismo espacio/tiempo, pues es esa conexión misma la que pone precisamente en permanente tensión. Pero siempre hay aspectos en los cuales sus funciones discursivas se presentan como excluyentes e incompatibles, pues la temporalidad cíclica del mito favorece la exigencia de "redundancia" que genera lo ideológico, frente a la fuerza que puede tener la tendencia hacia lo "alterativo" –transformador–, inherente a la función utópica.

La comprensión de lo utópico debe inscribirse a su vez en la comprensión del "universo discursivo" de la comunidad humana en que acontece, del cual el "texto" –como vimos– es para Roig una de sus objetivaciones semióticas determinantes, a su vez factible de reconocerse en un nivel superficial y profundo. Dentro de la totalidad del "universo discursivo", debe inscribirse el modo como se juega la función utópica y sus expresiones textuales propias, las utopías en cuanto formas lingüísticas narrativas. En relación a lo que nosotros percibimos como la presencia de una semántica discursivo-trascendental en su construcción conceptual, Roig identifica "algo que tiene que ver de modo esencial con la naturaleza de las utopías, como así también con la de otras manifestaciones u objetivaciones culturales: su forma discursiva y, por eso mismo, su inserción dentro del lenguaje, como hecho de lenguaje". Correlativamente a esta constatación, Roig propone detectar el "discurso político", explícito o implícito, que atraviesa la totalidad de las manifestaciones discursivas del lenguaje, o de los lenguajes que rigen la vida lingüística de una comunidad determinada. Para Roig, en suma, lo político se diversifica en diversas "políticas" que son propias de cada una de las formas discursivas, que así componen las "políticas' de lo utópico", pero donde "lo político debe considerarse como una toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas". De aquí que pueda decirse, a partir de esta tematización teórica del status empírico-trascendental de su *pragma* lingüístico, que la función utópica es una función discursiva antropológico-política, pues –dice siempre Roig– por "función (*functio*) queremos hacer referencia a un tipo de actividad específica con la que podemos caracterizar el vivir cotidiano del ser humano y que resulta ser, inevitablemente, actividad tanto de la cotidianidad como del lenguaje entendido primariamente como <lenguaje ordinario>"[25].

En consecuencia, la "función utópica" opera al nivel antropológico mismo de las objetivaciones lingüísticas, con lo que Roig la redefine como una "proyección simbólico discursiva" o una "función de simbolización" que genera lo "discursivo narrativo", o lo que puede ser considerado como "núcleo narrativo" –por encima de cualquier género literario– propio de cualquier manifestación textual de un relato. A ello Roig añade la dimensión específicamente pragmático-comunicativa, que nuestro filósofo asocia a lo que denomina "impulso de comunicación" o conato que da lugar a un "discurso-misivo", pues no hay forma discursiva que no funcione como "mensaje". Este impulso comunicativo, articulado a otras funciones discursivas, cuando actúa junto a un "impulso de evasión" que expresa "esa ansia de 'frontera', de 'periferia', de 'margen' o, simplemente de 'más allá' respecto de todas las formas opresivas que muestra la cotidianidad de determinados grupos sociales dentro de una comunidad", hace que desde allí "se generan todas las múltiples formas del <discurso utópico>".

25 *Ibíd*., p. 30.

Con ello Roig despeja analíticamente la función discursiva antropológico-política de las formas lingüístico-textuales utópicas. Función que opera, en último término, sobre el estrato profundo de un *a priori* universal y fundamental. A este respecto Roig señala que las diversas formas de "crítica" dependen todas de una criticidad que le es anterior, del mismo modo que toda utopía concreta es posible por la existencia previa de una función utópica. Por ello el ejercicio del *a-priori* antropológico supone un nivel de crítica que le es propio, y que tiene que ver directamente con la realidad discursiva asumida como conflictividad. Nuestra afirmación, por consiguiente, de que la función discursivo-trascendental de la función utópica radica en su propia condición antropológico-política, es una tesis que queda nuevamente clarificada cuando Roig nos dice que lo "crítico que se manifiesta en el discurso utópico o en las formas discursivas parautópicas corresponde a aquel nivel originario de la criticidad que hemos mencionado y su 'poder regulador' lo es respecto del ejercicio mismo del *a-priori* antropológico"[26].

A esta altura es importante insistir que la tesis roigiana de la *función trascendental* de la utopía radica en despejar y exhibir el "poder regulador de la idea". Por ello la función de la utopía dentro de un discurso liberador latinoamericano estriba en su condición de apertura al futuro y a lo nuevo. Mas esta función proyectante hacia una nueva experiencia de la temporalidad, esto es, su apertura anticipatoria de una vida futura en un tiempo liberado y de una convivencia humana bajo formas de vida emancipada, debe regularse también por un ingrediente identitario que remita al Nosotros. Ante esa experiencia éticamente originaria es que Roig aduce que el ejercicio del *a-priori* antropológico supone un nivel originario de criticidad que le es propio y que expresa la formación lógica de la discursividad en su relación con la conflictividad real del mundo, asumido en su historicidad igualmente constitutiva. Y bajo esta clave normativa es que Roig estudia el movimiento histórico por el cual lo utópico-americano comenzó siendo *para otros* y luego devino, en un proceso conflictivo, *para sí*, de un modo reflexivo y afirmativo.

Porque lo utópico entendido como *función utópica* es un "hecho constante" que sin embargo en algún momento comenzó a ser ejercido "dentro de una determinada forma de conciencia *para sí* de nuestro hombre". Roig sostiene así que si "América, es bien sabido, nació bajo el signo de lo utópico, largamente anticipada desde la Antigüedad Clásica y, una vez nacida para la historia de Occidente, provocó, esa misma América un despertar de nuevas utopías, las del Renacimiento", esto es, como "las más célebres y conocidas utopías de esa época, la de Tomás Moro y la de Tomás Campanella", lo cierto es que "no cabe la menor duda de que lo que podríamos denominar propiamente 'experiencia de lo utópico', constituyó un fenómeno típicamente iberoamericano". En relación a este criterio epistémico-axiológico es que Roig propone entonces estudiar los "los momentos históricos del ejercicio de la función utópica en el ámbito iberoamericano, considerado desde el suelo de nuestra América, en pocas palabras, cómo desde una tierra que comenzó siendo utopía *para otros*, surgió una serie de utopías *para sí* cuyo proceso conflictivo ha de ser ahora considerado por nosotros y asumido desde un nuevo horizonte de comprensión"[27].

En virtud de su estructura epistémica, la teoría de la utopía de Arturo Roig incluye pues un programa de investigación historiográfico en sí mismo, consecuente con su doble constitución ontológico-metodológica (nivel temporal y nivel narrativo). Es por ello que en el plano de fundamentación de la teoría de la utopía, cobra relevancia decisiva su comprensión del régimen de temporalidad utópico. También es pertinente insistir, en tal modo, en la tesis de la *temporalidad abierta* que soporta su con-

26 *Ibíd*., p. 39.

27 *Ibíd*., p. 40.

cepción antropológico-política de la función discursiva utópica. Entonces Roig nos recuerda que desde "el punto de vista de su constitución epistemológica, la filosofía –esa misma que pretendemos rescatar como filosofía latinoamericana– pretende instalarse en una noción de temporalidad abierta y sobre la base de un concepto de futuro que no sea repetición necesaria de lo dado", pues con ello su "dialéctica se organiza sobre la posibilidad de una ruptura de totalidades objetivas, en contraposición con una dialéctica repetitiva, que sería propia de lo que para nosotros es el <discurso opresor>"[28].

La centralidad de la tesis de la *temporalidad abierta* también se manifiesta cuando Arturo Roig se pregunta, al fin, en qué radicaría lo propio de lo utópico. Entonces contesta a ello expresando que la raíz última del acontecer utópico concierne a su representación de la temporalidad en tanto *contingencia*. Por lo tanto, a la temporalidad vivida como experiencia abierta le corresponde una asunción de la contingencia. Roig en efecto repara en el "diverso modo de asumir la contingencia" que sería propio del anhelo utópico. Sostiene que hay "un modo particular que cualifica la experiencia de la contingencia, en este caso de lo propiamente utópico, toda vez que el sujeto que utopiza de ve implicado en la utopía misma", pues se "trata de la contingencia en la que se encuentra sumido el propio sujeto y que no es otra cosa que la experiencia de su historicidad". Esto es, de su temporalidad vivida como apertura a la contingencia en-la-historia y de la historia. Así, en el fondo, la "función utópica sería, pues, el modo como el hombre enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente". Por consiguiente, es "el excedente propiamente utópico de las utopías o de las formas discursivas parautópicas, el que da el verdadero valor a las topías contenidas en ellas, en cuanto que las instala fuertemente en el plano de la categoría ontológica de lo posible". Ya que con ello se muestra que la existencia de una "verdad" de la función utópica no es "determinable por lo que ella tiene de tópico", y porque para Roig esto comporta la presencia "de una verdad que constituye a la utopía misma y que le confiere un valor epistemológico propio, una especie de cientificidad que tiene la virtud de cualificar todo proyecto acerca del futuro de la vida humana". Lo que conduce a determinar la validez trascendental de una racionalidad veritativa inherente a la función utópica misma en su estatuto epistémico.

En consecuencia, Roig insiste en que la "negación de la contingencia, la afirmación de que el futuro sólo puede ser entendido siempre desde un 'futuro sido' o de que sólo puede ser 'reconocido' en la medida que pueda ser remitido a un 'pasado-presente' ontológico, lleva a la afirmación de que la filosofía no se puede ocupar de lo utópico". Tal como sucede, al cabo, con la filosofía hegeliana de la historia –y aun con muchas de sus derivaciones marxistas–. Pues ésta niega precisamente la *verdad* o validez de la *función utópica*. Pero frente a ella es que "una filosofía *auroral*, una *eofilosofía*, surgida no del mero nivel discursivo, sino del desarrollo mismo de una historia en la cual no sólo se da lo *novum*, sino también lo *alterum*, se plantea el rescate de aquella función", pues esta "filosofía había de surgir en los pueblos colonizados y de la experiencia de las clases sociales oprimidas". En consecuencia, la "utopía de base, la que resume todo el pensamiento utópico en general, la liberación del hombre respecto de sus diversas formas de alienación, el nacimiento del 'hombre nuevo' que cada época emergente exige, se irá expresando con los andamiajes ideológicos propios de cada cultura, cada grupo humano, de cada tiempo"[29].

Ahora bien, aquí quisiéramos señalar una tensión productiva presente en el planteamiento de Arturo Roig. Pues si la dimensión temporal es la instancia ontológica decisiva que media la experiencia vivida con la función discursiva utópica antropológico-trascendental, es igualmente pertinente destacar la dimensión que concierne al *espacio* del acontecer utópico; esto es, al "lugar" de su "no-lu-

28 *Ibíd*., p. 41.

29 *Ibíd*., p. 48.

gar". En principio, Roig piensa que son "las 'topías' sobre las cuales se construyen las 'utopías' las que muchas veces tan sólo insinúan a estas últimas o únicamente las posibilitan"[30].

La postura de Roig frente a la cuestión del *locus* de lo utópico (i.e.: América para Europa), es que la "topía" no puede nunca desbordar la esfera de validez de la "utopía", y por tanto hegemonizar la propia función discursiva de su apertura histórico-temporal. La topía pertenece siempre al plano narrativo. De allí que Roig se sienta forzado a aclarar que la "vía que criticamos atiende más a los contenidos de las utopías –a su mera narratividad, diríamos– que a su función y si bien es legítimo preguntarse por los contenidos confirmados como 'tópicos' dentro de una utopía, no cabe duda que sólo podrá darse una respuesta acerca de lo que es realmente propio, si se atiende a la funcionalidad del ejercicio de la utopía". Es que –nos advierte– la "persistencia de la utopía pareciera ser una prueba de que lo utópico no se reduce a lo tópico, aun cuando no hay utopía que no contenga una topía que posteriormente haya sido confirmada de alguna manera". Lo que lleva a Roig a plantear asimismo y "en sentido contrario, que no hay topía pura, ni aun en el terreno de las hipótesis científicas y que toda pretendida topía supone un contenido utópico, *latu sensu*, aun cuando resulte difícil aceptar dentro de una determinada comprensión de la cientificidad, que la 'racionalidad' de lo tópico puede tener un halo no necesariamente 'racional', su marco utópico"[31].

De allí que Arturo Roig concluya la cabo que toda "utopía supone necesariamente, tal como lo hemos dicho, una topía sobre la cual se afirma y en la cual encuentra su justificación". Por ello Roig establece que el modelo clásico de la utopía "incluye necesariamente dos momentos que se integran dialécticamente, el de la 'topía', el 'lugar' desde el que se parte y la 'utopía', el 'no-lugar' que se le contrapone y nace de aquél". Empero, *también* el puesto axiológico o validez normativa de la "topía" en lo utópico, es tematizado por Roig con relación al problema de la racionalidad epistémica de la proyección futurizadora, y por consiguiente, con referencia al de la verdad de la función utópica. Nuestro filósofo nos muestra así que en la validez epistémica del discurso utópico interviene un doble plano de verdad, ya que efectivamente, las "topías contenidas en toda utopía, son cualificadas por aquel primer plano de 'verdad', pero en ellas juega una aprehensión de lo real que en la medida en que se aproxima a una objetividad que podríamos llamar 'tópica', permite avizorar los límites de lo posible"[32].

En este sentido, Roig considera que la "utopía coloca a la topía en su justo lugar epistemológico en cuanto la libera de un determinismo legal"; aspecto que concierne, como se recordará, a una de las cuatro funciones fundamentales del discurso utópico. Roig explica que, en el fondo, "entre topía y utopía se da una interacción dialéctica de dos niveles de verdad", a saber, la "enunciada de modo directo y la que, mediante un ejercicio imaginativo nos pone frente a la naturaleza misma de la cientificidad del discurso acerca de las cosas humanas". Mas esta verdad no es ajena al juego experiencial de su apertura contingente en la historia. Por ello Roig vuelve una vez más sobre la idea de que "América, tierra provocadora de lo utópico, pero también –como habíamos dicho– de las utopías en función de las internas contradicciones de clase que las diversas formulaciones del pensamiento utópico muestran a lo largo de su extenso desarrollo, es asimismo de renacimiento de ellas, en esa marcha desde la utopía *para otro* hacia la utopía *para sí* gestada en el seno de la vasta experiencia iberoamericana cuyos caminos siguen abiertos"[33].

30 *Ibíd*., p. 24.

31 *Ibíd*., p. 31.

32 *Ibíd*., p. 44.

33 *Ibíd*., pp. 53-54.

Claro que estos "caminos abiertos" del discurso utópico son también los propios *caminos de la filosofía latinoamericana*. Pues aquí es igualmente pertinente destacar que entre sus fundamentos teóricos determinantes, Roig postula la necesidad de configurar un "sujeto capaz de una mirada *ectópica*", esto es, de un filosofar que "consiste en su rescate, en particular, de lo que hemos caracterizado como un mirar excéntrico o ectópico", asociado "a un fuerte sentido de performatividad que caracteriza, en general, el discurso, desde sus formas populares de crítica social, hasta las cultas expresadas particularmente en el ensayo y en la novela", y que así expresa "un tipo de textualidad oral o escrita en la que la urgencia y las ansias de un mundo mejor", en tanto "impulsan a borrar los límites entre el decir y el hacer". Y donde ciertamente, a "la mirada*ectópica* se ha de sumar la mirada *utópica*". Pues, declara igualmente Roig, no "podemos olvidar que Kant, quien se ocupó de cortarle las alas a la razón, se vio obligado a darle valor y no poco, a las 'ideas reguladoras', productos de esa misma razón", ni tampoco omitir que estas ideas reguladoras, "aun cuando para Kant no podían ser consideradas como conocimiento científico, quedaban convalidadas desde la razón práctica". Ya que quedaba demostrando así que "había, pues, una empiricidad: la dada por la propia vida humana". Pero no debe olvidarse además que "de la *mirada ectópica*, fundamento de toda crítica y de la mirada *utópica*, ventana hacia modos posibles y deseables de convivencia humana, hemos de hablar de una mirada *neotópica*", la que postula "ciertos 'lugares' (*tópoi*) a los que el orador puede ir a abrevar, como si fueran manantiales, ciertas verdades consentidas, compartidas o consensuadas, desde las que se puede montar un discurso apto para ser, por eso mismo, escuchado y aceptado"[34].

4. LA TÓPICA RETÓRICA DE LA UTOPÍA Y LA POTENCIA SEMÁNTICO-HISTÓRICA DE LA VOZ "NUESTRA AMÉRICA" COMO SIGNO Y CONATO DE UN PROYECTO DE LIBERACIÓN ÉTICO-POLÍTICO

La articulación que Arturo Roig detecta entre "topía", "*topoi*" y "utopía" muestra no sólo una correlación antropológico-comunicativa y retórico-pragmática, "performativa", sino además una tensión epistémica y aun un dilema ontológico que atraviesa las políticas emergentes del discurso liberador frente a las políticas del orden del discurso opresor. Dicha tensión creemos que concierne a la condición de posibilidad empírico-trascendental no ya de la utopía –de su discursividad–, sino de su "topía" –de su facticidad–. Creemos que los estudios de Horacio Cerutti Guldberg, continuador de muchas de las tesis de Arturo Roig, resultan adecuados siquiera para plantear correctamente el problema.

Los análisis de la utopía de Horacio Cerutti Gulberg nos ofrecen una dirección posible en la que reconducir aquella tensión articuladora que Arturo Roig percibe entre "topía" y "utopía", y su doble-nivel de verdad. Se trataría de tematizar una resolución de dicha tensión cuya respuesta, hay que decirlo, está ya presente en el propio Arturo Roig. Pues esta tensión atañe a la representación discursiva de "Nuestra América", no ya entonces en su función utópica, sino en su facticidad tópica. Pues lo que permite pensar Horacio Cerutti Guldberg es la doble dimensión tópico-trascendental del significante "Nuestra América", ahora en su dimensión de fuerza simbólica utópica reguladora de la temporalidad liberadora. Sin ocultar y sin esencializar el *topos* geográfico, su análisis permite pensar así el "lugar" del "no lugar", esto es, no como pura territorialidad sino precisamente haciendo pie en la potencia semántica que la objetivación léxica de "Nuestra América" porta retóricamente. Fuerza simbólica que ciertamente es una construcción que fue acumulando y estilizando a lo largo de su histo-

34 ROIG, AA (2001). "Globalización y filosofía latinoamericana", in: *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, CEELA, Universidad del Zulia, 2001, pp. 179-180.

ria. Ello expone el proceso por el cual hay una mediación no sólo empírica, sino imaginaria y discursiva del territorio "tópico", como superficie semántica donde se ha ido consumando la transición de una "utopía para otro" hacia la "utopía para sí".

La comprensión filosófica del hecho utópico que elabora Horacio Cerutti Guldberg también se orienta –siguiendo a su maestro Arturo Roig– por la tematización de su doble-nivel de constitución. Pues antes que en la dimensión narrativa del género utópico, el discípulo considera que es preciso detenerse en su gramática profunda y dar cuenta de su estatus lingüístico-trascendental. En efecto, Horacio Cerutti Guldberg ha tomado debida nota de la dimensión antropológico-trascendental de la función utópica, en tanto remite a su condición de posibilidad discursiva. Explica en su libro sobre Arturo Roig que "repensando la obra de nuestro filósofo nos hemos ido confirmando en la hipótesis de que el 'lugar' de la utopía en su reflexión está ubicado sin reservas en el giro lingüístico". Y también señala que desde la propuesta del maestro es evidente que "la función utópica sería constitutiva de la experiencia humana y, por lo tanto, ineludible"[35].

Pero la filosofía de la utopía es uno de los temas medulares que recorre la reflexión filosófica del propio Horacio Cerutti Guldberg, ya desde sus escritos juveniles[36]. En su análisis teórico de la temática, Cerutti Guldberg expone no sólo el espacio trascendental que funda el lugar lingüístico de la utopía, sino su estatuto *práctico*. Por ejemplo, en uno de sus estudios considera que lo "utópico proporciona conocimiento respecto de la realidad y su estructura valorativa interactúa con la cotidianidad", de modo que lo "utópico constituye así el núcleo activo, especulativo y axiológico de todo proyecto y es el modo en que la esperanza se hace operacional respecto de la praxis"[37].

Allí Cerutti Guldberg vuelve sobre la cuestión de la representación utópica "para otro", o sea a la representación de América en la imaginación europea. En ello se manifiesta pues el tema de la "topía" y el problema de su estatuto epistémico-político. Cerutti Guldberg –siguiendo una posición clásica– explica que al constituirse "América en *topos* para la utopía europea", sucede que en tal modo "condena a esta parte del globo a una condición de ser pasivo, de continente (contenedor) de lo que otros ponen en él, en primerísima término de la historia como proceso diferente si no necesariamente divergente del proceso natural". Por consiguiente, "el inocente *locus* americano queda lastrado desde el vamos por una consideración reductiva que lo aprecia como mera pasividad o, cuanto más, como apertura a lo nuevo". Pero la superación de este límite ideológico-cultural del imaginario –conquistador– europeo requiere una exploración filosófica profunda, también comenzada por Roig. Entonces Cerutti Guldberg propone que el problema a afrontar es "cómo mantener una relación racional con los ideales y esta relación es una relación utópica, de una utopía necesaria si se quiere, pero no de necesidad lógica sino de necesidad ética, aún cuando la tensión ideal/realidad sea fáctica u óntica y no volitiva o simple anhelo de cambio o voluntarismo idealista", pues lo "que trabaja de modo utópico es la razón humana en sí misma y es a su interior donde se da la máxima tensión entre lo que es y lo que debe ser, sin confundirlos, sin caer en la falacia naturalista"[38].

35 CERUTTI-GULDBERG, H (2009). *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Biblioteca Nueva-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 120 y 128.

36 Véase: CERUTTI-GULDBERG, H (1973). "Para una filosofía política indo-íbero americana: América en las utopías del renacimiento", *Nuevo Mundo*, Provincia de Buenos Aires, nº 1, T. 3, Enero-Junio de 1973 [reproducido in: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974].

37 CERUTTI-GULDBERG, H (1996). "¿Teoría de la Utopía?", in: Oscar AGUERP. O & CERUTTI-GULDBERG, H (Eds.). *Utopía y Nuestra América*, (Presentación de Horacio Cerutti Guldberg), Quito, Ediciones Abya-Yala, p. 95.

38 *Ibíd*., p. 103.

De esta manera se advierte que Horacio Cerutti Guldberg también ha tematizado y expuesto el rostro bifronte, por así decirlo, del hecho utópico, en tanto muestra su cara discursivo-trascendental junto a su cara fáctico-tópica, y por ende histórica. Así, por un lado Cerutti Guldberg asume que vivir "en función de un lugar y un tiempo imaginarios ha sido condición de posibilidad del existir humano", por lo que no "hay historia sin esta dimensión trascendental". Sucede que el "ente humano no puede –literalmente– existir sólo a partir de realidades". Pero por el otro lado, Cerutti Guldberg reconoce que la "utopía tuvo, tiene, siempre tendrá un *topos*". Precisa que a "partir de él se estriba y se dan múltiples saltos". Explica entonces que cuando "el *topos* se agota cambia a un nuevo tópico y la historia de la utopía sigue avante como una especie de sombra compensatoria que acompaña la historia, o sea, al devenir humano de esos seres que vamos siendo"[39].

Horacio Cerutti Guldberg no sólo analiza el plano discursivo de la utopía, sino que despeja su estrato "tópico". Por ello asume que su dimensión trascendental, asimismo, no se agota en el espacio lingüístico, sino que comprende la praxis ética de la vida. En tal sentido, nuestro filósofo afirma que el "derecho humano es el derecho al ejercicio propio de la racionalidad", y que el "ejercicio propio de la racionalidad es la demanda por el derecho a nuestra utopía". Entonces no "más *topos* para utopías ajenas y sí asumir el riesgo a equivocarnos, pero a partir de propuestas surgidas de las entrañas de nuestras tradiciones", esto es, también respecto de un *topos* reapropiado simbólicamente. Pues tras la experiencia secular latinoamericana, piensa Cerutti Guldberg, es "hora de poner en marcha todo ese acervo de resistencia, anhelos, errores y aciertos para construir un futuro con sentido propio, un futuro que merezca el esfuerzo de su construcción", pero de un "futuro que advendrá, no como un sino fatal, sino como resultado de gozosas decisiones". En consecuencia, *Nuestra América*, nos dice, "todavía no es nuestra, pero anuncia ya una demanda capital: apropiarnos de pasado, presente y futuro". Ya que el "presente puede constituirse en la articulación *ruptural*", que permita cancelar dimensiones del pasado para "abatir virtualidades", o sea, horizontes de posibilidades *nuestroamericanas*.

Por ello Horacio Cerutti Guldberg rearticula las figuras de representación procedentes del cosmos temporal de occidente. Y las reescribe diciendo que "el ave de Minerva no puede ser el símbolo de la filosofía latinoamericana", pues la "misión de ésta no puede consistir en justificar *post festum* el devenir histórico", sino que "debe consistir en un pensar *auroral*, que denuncia lo nocturnal y anuncia como la matutina calandria el nuevo día". Ahora bien, "para paliar el riesgo de proferir una palabra impotente, la calandria debe trabajar de consuno con el colibrí, el ave americana que al mediodía quiebra con su pico la clausura de la flor", con lo que –siguiendo el razonamiento de esta alegoría– en "el presente cenital se juega la instancia utópica por excelencia", en tanto constituye "el instante de bisagra que conecta y separa pasado de futuro, lo sido de lo que será de otra manera". Entonces, concluye Horacio Cerutti Guldberg, la "expresión 'Nuestra América' es en sí misma una construcción utópica, porque al anunciar lo que queremos ser denuncia lo que no somos todavía y deja indicado un programa", que pronunciado en la lengua calibán de los ex siervos –maldiciente y provocativa–, corresponde al "bien decir y bien hacer un proyecto ético-político de liberación"[40].

Nosotros creemos que la "utopía para sí" también está en situación de restituir la facticidad tópica y aun a los*topoi* retóricos de una imaginación americana no heterónoma en su relación con el espacio de posibilidad geográfico donde acontece su temporalidad vivida. En consecuencia, tal vez

39 CERUTTI-GULDBERG, H (2007). "Utopía y América Latina", in: *Presagio y tópica del descubrimiento. (Ensayos de utopía IV)*, México, UNAM, pp. 30-31.

40 *Ibíd*., pp. 42-43.

es lícito preguntarse, a partir de los análisis de Horacio Cerutti Guldberg, si es posible y pertinente introducir la categoría de "*topía* para sí". Y con ello, de reconstruir los *topoi* metonímicos ("calandria", "colibrí", "pensar auroral" y otros tropos concomitantes) que hasta ahora dependieron demasiado unilateralmente de una "geografización de la historia" –es cierto–, pero de los que, con todo, no se puede abstraer la condición de posibilidad espacio-territorial donde siempre ya se ejerce la experiencia utópica de la historia. Esto es, como praxis de una historicidad intramundana. En vista de lo cual nos aproximaríamos, análogamente, a una doble-constitución ontológica de referencia en la tematización de la *topía* –sin infringir su validez utópica–, teniendo que dar cuenta de su condición trascendental semiótico-discursiva, a la vez que de su condición de facticidad espacial y en general geo-cultural. Aquí nos limitamos a sugerir el tema.

Mas, en un plano regulativo crítico-político, ello asimismo supondría –siguiendo una sugerencia de Miguel Abensour– pensar una vez más la posibilidad de "utopianizar la democracia"[41], claro que desde el horizonte de experiencia de la vida latinoamericana. Un ejercicio de la praxis utópica ya entrevisto entre nosotros y de modo clásico por Pedro Henríquez Ureña, en cuanto al sino venturoso de una tierra americana abierta a una universalidad vivida en condiciones de autonomía y diferencia, y a un humanismo latinoamericano ecuménico, concebido como convivencia en la pluralidad y la tolerancia. América como cifra de esa utopía que el gran dominicano llamaba el "sueño" del "hombre universal"[42].

Entretanto, aquí nos bastará con consagrar el pensamiento de Arturo Andrés Roig bajo la hipótesis *regulativa* de que "lo-no-necesariamente-imposible" de la *utopización democrática*, y el "lugar" de su "no-lugar" en una *topía continental* futura, conciernen a esa potencia conativa semántico-histórica que porta el halo de expectación emancipatoria inherente al devenir para-sí de la voz *Nuestra América*. Signo y proyecto de una filosofía matinal cuyas figuraciones retóricas –impulsoras de movimientos emergentes y objetivadoras de tradiciones democráticas– emprenden sus vuelos desde la *aurora de temporalidad* de un porvenir liberado, y acaso, redimido.

41 Miguel Abensour asume la hipótesis de que en la modernidad, utopía y democracia son dos fuerzas o impulsos indisociables, pues el movimiento emancipatorio moderno se alimenta del encuentro de su doble tradición. "Como si una de las cuestiones esenciales de la modernidad –responde Abensour– no hubiera sido elaborar, reelaborar sin fin, este doble movimiento: democratizar la utopía y, por citar un neologismo poco armonioso de Cabet, 'utopianizar' la democracia". ABENSOUR, M (2007). "Utopía y democracia", in: *Para una filosofía política crítica. Ensayos*, México, Anthropos-UAM, p. 312.

42 "El hombre universal con que soñamos –decía Pedro Henríquez Ureña–, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y esa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones, pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos". HENRÍQUEZ UREÑA, P (1952). "La Utopía de América (1925)", in: *Plenitud de América. Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Peña Del Giudice, p. 18.

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 49 - 57
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Para continuar la antropofagia de un Calibán[1]

Continuing a Caliban´s Cannibalism

Horacio CERUTTI-GULDBERG
CIALC, UNAM, México.

RESUMEN

La aportación filosófica de Arturo Andrés Roig abrevó de múltiples fuentes; en este artículo se ahonda en los antecedentes del concepto acuñado por Roig: "giro lingüístico". Según el autor de este artículo, en la construcción de éste término confluyen tres ejes: el lingüístico (Bachtin/Volochinov), el psicoanalítico (Freud), y el filosófico (neokantismo). El presente trabajo recoge y contextualiza las discusiones y problematizaciones realizadas en torno a cada uno de estos ejes a principios del siglo pasado. Más aún, da cuenta que ese andar sobre las huellas de la historia nos muestra las tareas todavía pendientes.
Palabras clave: Antropofagia, giro lingüístico, historia de las ideas, Arturo Andrés Roig.

ABSTRACT

The philosophical contribution of Arturo Andrés Roig was nourished from multiple sources; this article explores the theoretical background of his concept, "linguistic turn." To construct this notion, three intellectual and disciplinary currents are blended together: the linguistic (Bachtin/Volochinov), the psychoanalytical (Freud) and the philosophical (neo-Kantism). This paper collects and contextualizes the debates that took place around each of these three theoretical fields at the beginning of the twentieth century. It also shows that walking in the footsteps of history shows us tasks that are yet to be completed.
Keywords: Cannibalism, linguistic turn, history of ideas, Arturo Andrés Roig.

1 Agradezco a Estela Fernández Nadal y a Álvaro Márquez-Fernández, la gentil invitación para recordar al querido Maestro y amigo Arturo Andrés Roig. También a Gabriel Vargas Lozano por permitirme compartir estas reflexiones, que aparecerán también en *Dialéctica*, Puebla, México.

Recibido: 15-06-2012 ✦ Aceptado: 25-08-2012

¿Cómo hacerle justicia a un Calibán de fuste como Arturo Andrés Roig (1922-2012), cuyo reciente fallecimiento nos ha dejado en ascuas a quienes lo sentimos siempre cercano, caminando juntos, arriesgándonos responsablemente en la quijotesca aventura de la vida? Sólo mediante la antropofagia, en su sentido más ritual y respetable. ¿Resultará acaso necesario consignar que calibanismo y antropofagia son propuestas nuestroamericanas (uruguayo-cubanas y brasileñas) imperdibles?[2]. Y es que nos resta mucho por asimilar de los aportes intelectuales quizá inagotables de Arturo y el único modo de hacerlo lealmente es recreándolos e impulsándolos, si cabe, más allá de sus enunciaciones, bajo nuestras perspectivas y alcances de enanos en hombros de gigante, para continuar con metáforas cargadas de polisemias. Le he dado muchas vueltas en estos días aciagos a la búsqueda de novedosas estrategias de homenaje sugerente, apetecibles sobre todo para él. Supongo –y aquí me arriesgo totalmente– que ésta le hubiera gustado. Cuando tuve ocasión de compartirle el borrador de lo que sería mi *Filosofando y con el mazo dando*, a finales de 2007 en su casa de Mendoza, me comentó, entre otros valiosos señalamientos, que le parecía mejor dejar fuera unas reflexiones y escudriñamientos que yo efectuara sobre los antecedentes de su giro lingüístico. Si no mal recuerdo, me sugirió algo así como: eso es para otro trabajo específico. Por supuesto, no es éste ese trabajo específico, el cual dejo todavía pendiente. Lo que quiero hacer aquí es compartir generosamente –como siempre hicimos con él– algunas reflexiones, las cuales –a reserva de que alcance a concretar mi propia investigación en su momento– puedan ahora mismo incitar a otras y otros lectoras y lectores a abordar facetas poco examinadas de su obra. Tengo plena conciencia de que me desmarco, así, de valiosos esfuerzos por brindar una visión del conjunto más o menos articulado de sus reflexiones. Y no es por jugarle al 'niño rebelde', sino para mostrar la fecundidad de rastrear estas aristas, no fácilmente accesibles, relacionadas con los vericuetos de sus reflexiones y las fuentes en las que abrevó, siempre con una recepción muy específica, como no puede ser de otro modo. Por supuesto, trataré de no repetir aquí lo ya avanzado en otros trabajos, particularmente en *Filosofando…*[3]. El punto nodal que quisiera destacar es que su giro lingüístico, semiótico, discursivo, narrativo, hablístico, palabrero o voceador no constituye una propuesta reduccionista o una sugerencia de fuga del proceso histórico, sino un complemento inherente al nivel productivo de los seres humanos. Así lo pensó Arturo y atisbar algunas aristas del complejo entramado en el cual surgió pueden ayudarnos a contar con una visión más pertinente de su esfuerzo y a echarle ganas a las tareas pendientes. ¿Debo añadir que éstas no son sólo ni prioritariamente académicas y sí sociales, políticas, económicas, simbólicas, relativas a la vida pública en sentido integral?

Conviene atender a tres dimensiones: lingüística, psicoanalítica y filosófica. Vayamos por partes.

1. LINGÜÍSTICA ¿BACHTIANA?

Roig apoyó su visión acerca del lenguaje en la obra de Voloshinov (1895-1936), atribuida a Bachtin (1895-1975), sin dejar de señalar, también, un detalle de máxima relevancia y es que por los años 60 y 70 del siglo pasado, se hicieron accesibles los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, en una especie de invitación a lecturas paralelas y complementarias[4].

2 He abordado estas propuestas al menos en los siguientes trabajos: CERUTTI GULDBERG, H (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3ª edición [1ª 1983]. F. C. E., México, pp. 103-113; CERUTTI GULDBERG, H (1996). "¿Razón Tupiniquim?", in: *Lecturas Críticas.* IMCED, Morelia, Michoacán, pp. 46-47.

3 CERUTTI GULDBERG, H (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva / UACM, Madrid. Remito especialmente al apartado que denominé "El estribo ruso", pp. 134-142.

4 Cf. ROIG, AA (2001). *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Prólogo de Carmen Bohórquez. Universidad del Zulia, Maracaibo, p. 66.

También a inicios de la segunda mitad del siglo pasado proliferaron versiones acerca de las identidades y autorías entre Bachtin y Voloshinov, lo cual también sería el caso de Pável Medviediev (1892-1938)[5]. En definitiva, estos últimos aparentemente no habrían sido más que pseudónimos del primero, a modo de cobertura frente a la intolerancia ideológico política reinante en el proceso posrevolucionario ruso. La bibliografía sobre este punto es grande y, por otra parte, resulta inabarcable la que se refiere más ampliamente a la llamada Escuela de Bachtin. Con todo, nos quedan claras, en principio, dos cuestiones. Una, los tiempos de la producción de Voloshinov son previos al stalinismo (su obra sobre Freud es de 1927 y la dedicada al signo lingüístico que nos ocupa de 1929). Por otra parte, la atribución de autoría a Bachtin nos coloca de lleno en la atmósfera neokantiana, que finalmente terminaría prevaleciendo doctrinalmente. Ambas tramas son relevantes y requieren examen puntilloso. A modo de exploración preliminar hemos consultado algunos trabajos sugerentes al respecto.

> Since the 1970s the works published under the names of Voloshinov and Medvedev have often been ascribed to Bakhtin, who neither consented nor objected. A voluminous, ideologically motivated, often bad-tempered and largely futile body of literature has grown up to contest the issue one way or another, but since there is no concrete evidence to suggest that the published authors were not responsible for the texts which bear their names, there seems no real case to answer. It seems much more likely that the materials were written as a result of lively group discussions around these issues, which groups members wrote up according to their own perspectives afterwards. There are clearly many philosophical, ideological and stylistic discrepancies which, despite the presence of certain parallels and points of agreement, suggest these very different works were largely the work of different authors[6].

Y, más adelante, se completan estas consideraciones con otras no menos sugerentes.

> Those, for example, who argue Bakhtin was the author of these works [se refiere a las obras de Medviediev y Voloshinov] also tend to argue that the vocabulary is mere 'window dressing' to facilitate publication, while those who support the authenticity of the original publications also tend to take the Marxist arguments seriously[7].

Por su parte, en un muy interesante artículo, lleno de referencias y reflexiones útiles, John Parrington recupera la vigencia de los planteamientos de Voloshinov para procurar aclarar la compleja operación de la conciencia. El marco en que se planteaban estas cuestiones tiene que ver con el desarrollo de la psicología en aquellos momentos iniciales de la revolución rusa. Parrington destaca la familiaridad del enfoque de Voloshinov con los esfuerzos convergentes de Lev Vygotsky (1896-1934). Por otro lado, señala un punto capital: la aparición en 1925 de la traducción al ruso de la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels. Dos atributos específicamente humanos aparecían destaca-

5 El mismo Irwin R. Titunik, quien muestra los antecedentes en Medviediev del pensamiento de Voloshinov, consigna entre enigmática e irónicamente: "Resulta muy curioso que todas las citas que presentan el punto de vista de Bajtin en los libros de Lieontiev pertenecen al libro de Voloshinov sobre la filosofía del lenguaje". Cf. VOLOSHINOV, V (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. [1ª ed. en ruso 1930]. Traducción de la versión en inglés de 1973 por Rosa María Rússovich. Nueva Visión, Buenos Aires, p. 214, nota 3. Esta edición incluye el Prólogo de la versión inglesa y el apéndice con trabajos de los traductores al inglés: Ladislav Matieyka e I. R. Titunik).

6 BRANDIST, C. (2001). "Bakhtin Circle", in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: http://www.iep.utm.edu/bakhtin/, (April/11/2001). Cf. también datos biográficos básicos sobre estos autores allí.

7 *Ibídem*.

dos en el proceso de transformación de la naturaleza: las manos y el lenguaje. Además, articulados entre sí.

Por otra parte, señala que aparte de la aceptación "uncritically" de la sugerencia de que Bachtin fuera el autor real de las obras de Voloshinov, el punto tiene que ver con una imputación de mayor importancia. La del dudoso carácter marxista del enfoque de Voloshinov.

> This accusation is an unconvincing one, not only because of the explicitly Marxist tone of Voloshinov's writing but also because the dialectical method that he uses is so clearly influenced by Marxism. Such misinterpretation is caused, firstly, by an inability to distinguish the period of intellectual freedom and creativity that followed the Russian Revolution from the Stalinist reaction that followed, and secondly by a desire to embrace the path-breaking nature of Voloshinov's work without at the same time recognising the social environment that gave birth to it[8].

2. BOSQUEJO CRÍTICO DEL FREUDISMO

Internándonos un poco en este mundo fascinante de aquellos años iniciales del siglo pasado hemos disfrutado de la lectura de trabajos anteriores de Voloshinov. Artículos y su libro sobre el freudismo. En la versión a que hemos tenido acceso, Titunik califica como "obra maestra" a la que ya hemos hecho referencia de 1929[9]. Pero, el estudio crítico sobre el freudismo de 1927, leído retrospectivamente, está también repleto de consideraciones conceptuales muy apreciables y, como el mismo Voloshinov lo sugiere, resulta imprescindible para enfocar adecuadamente *El signo...*. Consignemos primero, algunos aspectos relativos al conjunto de la obra del filósofo ruso. Ante todo la confirmación, por parte del autor del prefacio de la versión que hemos leído, de que nos encontramos en una etapa de intensa creatividad exigida por la transformación social que se hallaba en curso.

> *"Freudismo. Un bosquejo crítico* fue escrito en el que tal vez ha sido el ambiente intelectual más estimulante del siglo XX: la Unión Soviética entre la Revolución de Octubre y el inicio de las purgas estalinistas a fines de la década de 1930. Durante esos años, un torbellino de energía creativa transformó casi todos los aspectos de la vida intelectual y cultural de ese país"[10].

Mucho ayudo a apreciar mejor este contexto, si recuperamos en un párrafo, por cierto de una sugerente y cuidadosa investigación, lo que estaba ocurriendo en Alemania en esos mismos años.

> "La eterna indecisión así como los miedos pequeño-burgueses del partido socialdemócrata, que bien puede traicionar en un momento dado a los obreros rebeldes apoyados por el partido comunista; el intento de los comunistas de hacer una revolución, a través de una guerra civil, en plena guerra mundial; las luchas internas por el poder que parecen favorecer la inmediata derrota militar; y a partir de los años veinte los odios persistentes, la incomprensión, las frustraciones, la enemistad de cada uno de los grupos políticos contra todos los demás –todo ello crea

8 PARRINGTON, J (1997). "In perspective: Valentin Voloshinov". *International Socialism*, 75. Britain, July. Más adelante añadirá: "As true Marxists, Voloshinov and Vygotsky…" (nota 113).

9 TITUNIK, IR (1999). "Introducción de la traductora al inglés", in: VOLOSHINOV, V. (1999). *Freudismo. Un bosquejo crítico*. Paidós, Buenos Aires, p. 38.

10 WERTSCH, V (1999). "Prefacio", in: VOLOSHINOV, V. (1999). *Op. cit.*, p. 9.

un clima político-ideológico, en el cual todos terminan incapacitados para hacer frente común contra el creciente poder nacionalsocialista"[11].

Pero, nada mejor para percibir ese "nido de avispas que es el mundo intelectual soviético" en esos momentos y, en general, la situación política, que detenerse en la biografía de Victor Lvovich Kibalchich (1890-1947), lo cual sólo podemos dejar indicado aquí[12].

Volviendo a la disputa sobre la autoría de las obras de Voloshinov, el traductor al inglés de *Freudismo...*, Titunik, ya conocido por nosotros como cotraductor de *El signo...*, brinda con lujo de detalles los datos del cuestionamiento ya aludido de la autoría de estas obras y ateniéndose a los hechos, a las dimensiones ideológicas, técnicas y estilísticas, llega a la conclusión de que se debe respetar la autoría de Voloshinov hasta que no haya pruebas pertinentes en contrario[13].

¿Qué aportan para las cuestiones que aquí estamos desarrollando estas lecturas de trabajos anteriores de Voloshinov? Varias dimensiones que necesitamos recuperar. Para comenzar, la ubicación –reiterada, pero de difícil aprehensión en *El signo...*– del tratamiento del asunto en el marco de una psicología social, donde no puede leerse lo psíquico desde un reduccionismo psicologista y menos lo sociológico como sociologismo o fruto de la sociología como disciplina[14]. La lectura de *Freudismo...* y los otros dos textos anteriores incluidos en esta traducción como valiosos apéndices hacen aprehensibles estos aspectos decisivos.

Por otro lado, aparece Voloshinov esgrimiendo metáforas en tanto recurso intelectual no sólo aceptable sino extremadamente sugestivo. Las metáforas permiten, como luego nos dirá Roig en sus estudios sobre estética impura, "victorias, aun cuando fugaces, sobre la opacidad de lo real"[15]. Entre ellas cabe destacar la del *guión* para dar cuenta del discurso, lo cual conlleva una consecuencia por demás significativa: "la conciencia es *ese comentario* que todo ser humano adulto genera en cada instancia de su conducta"[16].

El arte aparece, por lo demás, enfocado de modo integral en el artículo de 1926 y trabajado a partir de una definición de discurso sumamente fecunda y donde aparece como *in nuce* lo que después se desarrollará acabadamente en *El signo...*: "el discurso, tomado en sentido amplio como fenómeno de la comunicación cultural, deja de ser autocontenido y no puede entenderse con indepen-

11 PAPPE, S (1986). *La mesa de trabajo, un campo de batalla. (Una biografía intelectual de Walter Benjamin)*. UAM-Azcapotzalco, México, p. 15.

12 PAPPE, S (1986). *Op. cit.*, p. 55. Cf. también SERGE, V (2002). *Memorias de Mundos Desaparecidos (1901-1941)*. Prólogo de Jaime Labastida. Siglo XXI, México. Resulta, además, de mucho provecho la relectura del examen que efectúa Fernando Ainsa de la clásica anti-utopía *Nosotros* de Eugene Zamíatin, editada en 1920, en: AINSA, F (1990). *Necesidad de la utopía*. Nordan-Comunidad / Tupac-ediciones, Montevideo, pp. 155 y ss.

13 Cf. TITUNIK, IR (1999). *Op. cit*., pp. 23-32. No es ésa la postura que sobre este cuestionamiento adopta el "Prólogo" de Iris M. Zavala a otra de las versiones de la "obra maestra" que tenemos disponible en castellano. Cf. VOLOSHINOV, V (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*. Versión española de Tatiana Bubnova. Alianza, Madrid, pp. 11-20.

14 Este ambiente se prolonga en la Alemania de la época y sirve de trasfondo irrenunciable a aportes posteriores, como los muy relevantes de Alexander Mitscherlich (Cf. las consideraciones que le dedicara HABERMAS, J (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid, pp. 162-174 (1ª ed. alemana de 1971). Para una primera y sugerente ubicación sobre las variantes de la psicología que llegan hasta nuestros días, Cf. MONDRAGÓN, C (Coord.) (2002). *Concepciones del ser humano. Cómo explicaron la conducta, las emociones y el pensamiento los más influyentes psicólogos del siglo XX*. Paidós, México.

15 ROIG, AA (2004). "Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional", *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*. Año 1, nº 0. AIFyP / SECNA, México, p. 23.

16 VOLOSHINOV, V (1999). *Op. cit*., p. 157. Énfasis en el original. Sobre "guión", Cf. pp. 18, 149, 186, 191.

dencia de la situación que lo engendra"[17]. A sabiendas, por cierto, de que en "la vida está claro que el discurso no es autosuficiente"[18].

El diccionario, por su parte, aparece, consecuentemente y tal como después será reiterado en *El signo...*, como una recolección aislada y sin vida de los términos, cuya significación no se revela en sus definiciones, justamente porque les faltan sus respectivos contextos donde sentido y significado se hacen posibles estrictamente hablando...[19].

También hay que destacar el uso del término refracción para precisar la noción de reflejo y procurar evitar las connotaciones mecanicistas de este último[20].

En fin, sin estas lecturas, tanto la apreciación de *El signo...* y su aporte teórico, así como el acercamiento al momento histórico intelectual de su producción quedarían muy desdibujados, sino en puras penumbras.

3. ¿NEOKANTISMO?

En un trabajo de finales de los años 90, Craig Brandist colocaba sobre la mesa de la discusión algunos aspectos capitales. Distinguía entre la década posmodernista de los 80 y la de los 90, con su correlativa pretensión de reducir la política a la ética. Y las articulaba. Este eticismo brindaría "amplia elección para el consumidor". Un eticismo que ignora la historia, como también la habrían ignorado los marxistas; su propia historia. Por ello, en su interpretación, el marxismo permaneció "vulnerable" frente a estos embates bastante poco consistentes. Por otra parte, Brandist proponía atender con especial atención a los antecedentes neokantianos de estos planteamientos. Para lo cual habría que reexaminar con todo cuidado la figura de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) "cuya transformación platónica y leibniziana de Kant sentó las bases para ambas escuela de neokantismo"[21]. Dejaba así bosquejado el asunto. Se trataría, en definitiva, de deslindar ámbitos entre marxismo y neokantismo, dado que este último, en sus variantes, ha permeado hasta ahora la elaboración conceptual de diferentes enfoques, presuntamente muy alejados de su influjo, incluido el mismo marxismo. Prosiguiendo en esta línea, según este autor, la obra de Bujarin (1888-1938) habría sido "... una fuente ideal, aunque no reconocida, para la construcción de un marxismo neokantiano en los trabajos de Voloshinov y Medvedev". Además, si se rastrea la vía fenomenológica, resulta sintomático que una de sus culminaciones haya sido Max Scheler (1874-1928), considerado significativamente por Voloshinov como "... el más influyente filósofo alemán contemporáneo". A lo cual podríamos agregar (¿más carbón al fuego?) que Voloshinov murió de tuberculosis en 1936, dejando incompleta la traducción al ruso de la obra de Ernst Cassirer (1874-1945), *La Filosofía de las Formas Simbólicas,* iniciada en los años 20, que tanto admiraba. Quizá el punto clave en disputa quede condensado en la siguiente afirmación de Craig Brandist: "El marxismo no da lugar a un reino de validez y valores autónomos [como lo haría el neokantismo]: toda cuestión de validez y valor está inseparablemente enre-

17 VOLOSHINOV, V (1999). "El discurso en la vida y el discurso en el arte (acerca de la poética sociológica)". Apéndice I, p. 172.

18 *Ibíd*, p. 175.

19 *Ibíd.,* pp. 184 y 187.

20 *Ibíd.,* pp. 149, 155 y 161. También en el artículo del mismo año 1927: VOLOSHINOV, V (1999). "Una crítica de las apologías marxistas del freudismo". Apéndice II, pp. 211 y 226.

21 BRANDIST, C (2000). "El marxismo y el nuevo "giro ético"", Herramienta. nº 14. Octubre. Buenos Aires. Disponible en: http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-14/el-marxismo-y-el-nuevo-giro-etico, consultado el 20 de julio de 2012.

dada con cuestiones de hecho". Después de la cual deja sugeridas en pocos trazos las complejas relaciones entre intereses y necesidades. Claro que quizá aquí deberíamos volver a la nota 113, ya mencionada, del trabajo de John Parrington para releerla completa, justamente por su fuerza de sugerencia relevante a propósito de este presunto neokantismo que estaría en la base misma de la aproximación de Voloshinov según Craig Brandist.

> As true Marxists, Voloshinov and Vygotsky were not afraid to engage with and build upon the insights of mainstream thinkers, in order to incorporate these insights into a Marxist framework. Such a position was later used against them by Stalinist hacks who denounced such an engagement as a 'bourgeois deviation', demonstrating in the process their own crude, mechanical and narrowly nationalist approach[22].

Para Brandist no caben dudas, y parece que esa opinión es bastante generalizada entre los estudiosos, de que en el caso del Bachtin maduro estaríamos en presencia de ese neokantismo de base. Su tratamiento del carnaval, donde el cuerpo quedaría bastante malparado, así lo exhibiría. Y señala Brandist enfáticamente:

> Como argumentaba Cassirer, el último importante neokantiano de Marburgo, el escepticismo demuele sistemáticamente las premisas de la "teoría de la verdad como copia", pero de esto se deriva la intuición positiva de que la verdad debe buscarse en la modalidad funcional de los discursos y no en la correspondencia del discurso con una realidad que existe independientemente de nuestro conocimiento[23].

Con lo cual, la recaída en el idealismo resultaría inevitable y sería, justamente, frente a ese riesgo de deslizamiento idealista ante el cual se trataría de fortalecerse.

¿Qué es lo que implicaba esa relación con el neokantismo de Voloshinov? Esto constituía su preocupación casi obsesiva. Y esclarecía su posición de modo preciso. Aquí, de nuevo según algunos intérpretes como ya hemos adelantado, eso significaría sólo ciertas concesiones del autor a las limitaciones mentales de la época e, incluso, precauciones por razones de seguridad. Lo cual, bien mirado, no le habría dado más que un muy magro resultado, porque su obra quedó marginada completamente de lo permisible en aquellos contextos. Incluso se ha atribuido a enfrentamientos ideológico-académicos su caída[24]. Nos parece que, aun cuando pudiera existir algún asidero para esa aproximación, conviene tomar en serio lo que el autor plantea, dado que su enfoque materialista (marxista en el mejor sentido) no parece cuestionable ni mero maquillaje, sino posición teórica (y práctica) muy fecunda.

¿CAMINOS ABIERTOS?

No podemos prolongarnos aquí en la búsqueda y revisión de las obras publicadas y menos de las prometidas de estos y otros autores. Para nuestros fines, lo examinado alcanza para ayudarnos a vislumbrar cuestiones pendientes.

22 *Ibídem*.

23 *Ibídem*.

24 Así lo sugiere Matieyka: "... podemos suponer que la discrepancia entre el marxismo de Marx y el marxismo de Voloshinov pudiera haber sido una de las razones de la caída de Voloshinov". MATIEYKA, L. (1976). "Acerca de los primeros prolegómenos de la semiótica en Rusia", in: VOLOSHINOV, V. (1976). *Op. cit.*, p. 210. Algo más sobre el mecanicismo de Marx en el trabajo ya citado de Parrington, especialmente en su nota 89.

En fin, fuera como fuere, el alcance de este debate enmarañado, que combina cuestiones históricas de muy difícil verificación, junto a consideraciones epistémicas e ideológicas muy relevantes, no cabe duda de que nos encontramos frente a una vía de acceso de la mayor importancia y requerida de mayores indagaciones muy cuidadosas. Habrá que prestar mucha atención a la presencia implícita y hasta invisibilizada de las doctrinas neokantianas en elaboraciones teóricas contemporáneas, tanto en filosofía como en sociología. Pero, volviendo a nuestro caso de análisis, se nos cruza aquí una cruda interrogante. De ser así, de estar frente a un Voloshinov neokantiano, donde el metodologismo y el moralismo de Marburgo y Baden se combinarían, ¿quedaría lastrada de neokantismo la obra de Roig? O, apelando más todavía a antecedentes cronológicos, al menos de lecturas, ¿habría retomado Roig a Voloshinov a partir de premisas neokantianas? En todo caso, conviene advertir que debemos quedar en condiciones de apreciar mejor el trabajo de remodelación de la filosofía del lenguaje que Roig adelantó.

No se me escapa que en estos tiempos tan cargados de una falta de memoria de la historia inmediatamente precedente, hablar de neokantismo resulta un anacronismo, por decir los menos. Incluso los estudiantes de filosofía poco saben respecto a lo que estamos haciendo referencia[25]. Lo que considero se hace más visible es la articulación compleja entre estos antecedentes marxistas, freudianos y neokantianos tanto en la reflexión de la Rusia posrevolucionaria y pre stalinista, como en la recuperación de la vigencia de estas reflexiones en las décadas del 60 y 70 del siglo pasados en y desde Nuestra América[26]. Ahora, por cierto, estas reflexiones vuelven a estar sobre la mesa, con un relieve ampliado de las dimensiones marxistas y quizá, nuevamente, con un dejo de sombra acerca de ciertos rescoldos neokantianos. En todo caso, la dimensión psicoanalítica sigue estando presente de manera sutilmente re-elaborada.

La otra pregunta que se impone es si Roig fue marxista. Ante todo, cabe enfatizar que no le convencían estas 'adhesiones' generalmente acríticas. En cualquier caso, no caben dudas de que asumió un enfoque integral del proceso histórico, donde las dimensión llamémosle material o productiva no era dejada de lado y donde el conflicto social no sólo no se eludía, sino que se afrontaba decisivamente.

No bajar las manos y seguir escudriñando, no sólo en su obra, sino en esta realidad siempre histórica en cuya trama nos encontramos y sin renunciar a nuestras demandas y anhelos de cambios integrales en pro de definitiva emancipación son las labores convergentes que permiten *surear* nuestros quehaceres y compromisos. El legado de Arturo tiene que constituir parte de nuestra cuidada caja de herramientas y mucho tenemos que agradecerle por seguirnos acompañando.

Conviene dejarle la palabra y citar unas líneas torales de un pequeño trabajo redactado en Quito, Ecuador, donde elaboró en los años 80 del siglo pasado justamente su versión del giro semiótico. Estas pocas líneas dicen mucho acerca de lo que venimos examinando y, en cierto modo, lo resumen de un modo hasta provocador e incitador muy destacable. Releámoslo.

25 Para el caso mexicano resulta de lectura imprescindible el estudio de GRANJA CASTRO, DM (2001). *El neokantismo en México*. UNAM, México.

26 Por gentileza de sus autores he tenido acceso a dos trabajos muy relevantes en sus respectivos cometidos y no puedo menos que recomendar su lectura. ILLADES, C (2012). *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989*. Océano, México. LOPEZ, G. (2010). *El fin de la democracia: un diálogo entre Tocqueville y Marx*. Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile.

> La absolutización de la teoría (que condujo a afirmar su autonomía y autosuficiencia, haciendo de la conciencia una actividad demiúrgica) era un modo de ocultar la servidumbre de aquella teoría respecto de una praxis del *statu quo* que no dejaba abierta otra vía que la de la "reconciliación" […] Ahora bien, cabe preguntarse si la "actividad teórica" se "exterioriza" de alguna manera […] Su exteriorización se cumple en el acto de la creación del signo como elemento mediador indispensable entre nosotros y la realidad en sí de las cosas, prexistentes a nosotros mismos en cuanto tales. La "praxis teórica" se exterioriza, pues, en la creación del "mundo objetivo", que es el mundo *para nosotros*, expresado en los sistemas semióticos, sin los cuales la realidad (las cosas, los entes, los fenómenos, anteriores al signo) no existiría para nosotros […] las manos –tan importantes para el hombre como su inteligencia– y su particular forma de praxis, son las que nos incorporan de hecho en el proceso de humanización (o de deshumanización) y si bien esta praxis necesita de la teoría (cuya suerte se encuentra sometida a la del lenguaje), no es menos cierto que son las manos y, lógicamente los productos de esas manos, los que ponen en juego, si no la verdad de la teoría, por lo menos, sus posibilidades de desarrollo y enriquecimiento"[27].

La cita es larga y nos invita, como el mismo Arturo lo diría en otro momento combinando términos a propósito del caso Dilthey y los enfoques de Eugenio Ímaz, José Gaos y Martín Heidegger, al "asedio" y al "asiduo" acoso y trato incansable con su producción, la cual siempre presenta facetas para dar algo más de sí y abrir caminos interesantes y fecundos[28].

27 ROIG, AA (1985). "Algunas consideraciones sobre "teoría" y "praxis"", in: VV. AA (1985). *Estudios en homenaje a Luis Farré [1902-1997]*. FEPAI (Fundación para el Estudios del Pensamiento Argentino e Iberoamericano), Buenos Aires, pp. 65 y 67. Cursivas en el original.

28 Cf. ROIG, AA (1994). "La "crisis" y su poder generador de un pensar latinoamericano", *Cuadernos de Filosofía. Nueva época*. n° 40, abril. Dossier: *45 años de filosofía en Argentina*. Instituto de Filosofía / Facultad de Filosofía - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, p. 25.

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 59 - 67
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig

From the Critique of Modernity to Self-Affirmation of the Latin American Subject. Contributions from Arturo Roig's Thought

Johan MÉNDEZ REYES / Lino MORÁN BELTRÁN
Escuela de Filosofía, Universidad del Zulia.
Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

El presente trabajo propone, desde una perspectiva crítica, revisar los cuestionamientos que desde *el pensamiento crítico latinoamericano*, en especial desde la obra de Arturo Roig, se hacen a la hegemonía del pensamiento de la modernidad occidental que con su pretensión de universalizar su visión de mundo, negó otras formas de saberes. Esta pretensión de universalización de la cultura occidental, en su fase neoliberal y su arraigo en las estructuras de la colonialidad del poder, del saber y del ser, han generado movimientos de resistencias y procesos emancipatorios que expresan, entre sus aspiraciones, la necesidad del respeto a la diversidad cultural como vía que permita a la humanidad trascender el ideal moderno de racionalidad, a fin de encontrar solución a los problemas generados por esta práctica opresora que ha puesto en peligro la vida en el planeta tierra. En este sentido, la propuesta de Roig, con respecto a la necesidad de autoafirmarnos como sujetos latinoamericanos, se convierte en una alterativa al pensamiento moderno, dicho planteamiento conlleva a una resiginificación crítica de nuestra identidad donde lo fundamental será consolidar nuestra verdadera emancipación política, económica, cultural, científica y epistemológica.
Palabras clave: Modernidad, sujeto latinoamericano, Roig.

ABSTRACT

Using a critical perspective, this study proposes to review questionings made from the viewpoint of critical Latin American thought, especially that of Arturo Roig, regarding the hegemony of western modern thought, which, with its pretension of universalizing its vision of world, has denied other forms of knowing. This pretension of universalizing western culture in its neoliberal phase and its taking root in colonial structures of being able to, knowing and being, have generated resistance movements and emancipatory processes that express, among their aspirations, the need for respecting cultural diversity as a route that allows humanity to transcend the modern ideal of rationality and find solutions for the problems generated by this oppressive practice, which has endangered life on planet earth. In this respect, Roig's proposal regarding the need for self-affirmation as Latin American subjects becomes an alternative to modern thought; the proposal carries with it a critical re-signifying of our identity, where the fundamental task will be to consolidate our genuine political, economic, cultural, scientific and epistemological emancipation.
Keywords: Modernity, Latin American subject, Roig.

Recibido: 19-07-2012 ✦ Aceptado: 10-09-2012

INTRODUCCIÓN

Pueblos enteros y sus culturas, continúan siendo víctimas de las imposiciones y atropellos por parte de la racionalidad occidental surgida a partir de la modernidad. Esta manera de posicionarse sobre el mundo, expresada en su filosofía, religión, política, economía y ciencia, pretende continuar ejerciendo un papel hegemónico con relación a otros saberes y culturas ubicadas en sus límites y llevadas a los extremos de la sobrevivencia.

Transcurridos más de cinco siglos desde la conquista y la colonización, la lucha por el reconocimiento de nuestra América se impone como tarea urgente ante la avasallante imposición de occidente de sus valores como principios universales. Se ha de estar consciente que múltiples son los mecanismos utilizados que sustentan su hegemonía, van desde la seducción a través de los medios masivos de comunicación, las reformas a los sistemas educativos bajo las orientaciones del Banco Mundial, la infiltración de la rebeliones populares que claman democracia, hasta la sentencia de guerra a muerte, que minan los caminos hacia el reconocimiento pleno y real, sin reservas de ningún tipo, de una producción cultural e intelectual que es expresión creativa de nuestra vitalidad.

Esta pretensión de universalización de la cultura occidental, en su fase neoliberal y su arraigo en las estructuras de la colonialidad del poder, del saber y del ser, han generado movimientos de resistencias y procesos emancipatorios que expresan, entre sus aspiraciones, la necesidad del respeto a la diversidad cultural como vía que permita a la humanidad trascender el ideal moderno de racionalidad, a fin de encontrar solución a los problemas generados por esta práctica opresora que ha puesto en peligro la vida en el planeta tierra. Es indispensable, establecer un verdadero diálogo, en perspectiva intercultural, entre saberes y culturas que implica un reconocimiento del otro en su mismidad y diversidad para establecer nuevos saberes, con el deseo de asegurar un discurso con un respaldo comunitario en vistas de la dignidad humana. Es así como surge la filosofía intercultural, fundada desde el reconocimiento de la diversidad reflexiva de todos los contextos donde la vida humana ha sido posible. Una filosofía que no pretende ser hegemónica, sino abierta al diálogo y al respeto de los diversos sujetos culturales existentes sobre la tierra. Para nosotros, lo que se pone de manifiesto es el estar presente ante un proceso constructivo de un nuevo saber. Un saber que tiene como cimiento al sujeto, o mejor dicho a la vida del sujeto, es decir un saber construido desde una perspectiva ética. Se trata de un sujeto, tal como lo señala el maestro Roig, que se autoafirma y pone en juego su *"a-priori antropológico",* en el sentido de que el sujeto se sabe anterior a toda determinación, que pretende alcanzar una identidad original, que tiene conciencia de las amenazas que se ciernen sobre ella y que lucha por librarse de las mismas, construyendo referentes identificatorios genuinos que permite dar cuenta de nuestra particular manera de objetivar la realidad.[1] En este sentido, la búsqueda que propone Roig, como crítica al paradigma moderno y la reconfiguración de nuevas formas de sujetividad y racionalidad ponen de relieve la crisis en la que nos encontramos en estos momentos. Por ello, el sujeto es visto desde una resiginificación crítica donde lo fundamental será su praxis emancipatoria.

SUJETO, RACIONALIDAD Y MODERNIDAD

El logos occidental –expresado en su ciencia y filosofía– se constituyó en el centro de la cultura y la civilización por antonomasia, y al sujeto –por supuesto también occidental– en el amo y señor de lo existente, lo que ha servido de justificación para imponer, –por vía de la fuerza, guerras, inva-

1 Cfr. ROIG, A (1981).*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.* FCE, México.

siones, asesinatos masivos–, su visión de mundo al resto de los pueblos de la humanidad. La racionalidad moderna occidental tiene su fundamento en la certeza de que el conocimiento científico es el único que proporciona la verdad, de que el ser humano ejerce control y dominio sobre la naturaleza, todo esto a través de la razón monocultural instaurando un dominio absoluto de esta lógica científica que se ha pretendido universalizar. Es un planteamiento de orden racional donde la experiencia de conocimiento privilegia al objeto y su reproducción científica y no al sujeto. Reduciendo al ser y su existencia a una especie de cosificación material que evidencia la supremacía de la razón para no reconocer la alteridad entre los sujetos. La modernidad, asumida desde este eurocentrismo, plantea una forma de ver al mundo que se legitima constantemente a partir de este supuesto racional, que excluye o niega la presencia de otras manifestaciones culturales cuyos saberes, todavía en su origen y tradición milenarios, han sido capaces de convivir en un mundo donde la presencia humana es complemento o correlato de la vida con la naturaleza.

Para Roig, desde los inicios mismos de la modernidad, organizada básicamente sobre un sujeto que, para erigirse como tal, inició su historia negando todo posible descentramiento. En efecto, nada más firme que el dibujo de su propia identidad que surge de las no dubitativas páginas del *Discurso del método* en las que hace su aparición aquel *ego cogito* que para alcanzar una radical posición de dominio fue aislado de toda corporeidad, mediante el recurso de convertir al cuerpo en una máquina, expresión simple de la *res extensa*.[2]

Este proyecto triunfante de la modernidad expresado en el *ego cogito* cartesiano, considera Roig, se había mostrado ya antes en otros planos convergentes, con otros rostros. El ejercicio de poder se expresó asimismo en un discurso de abierta violencia, en el que no se habla de dominar la naturaleza, sino de dominar a los hombres, en particular el que integraba ese orbe aún desconocido, el del Nuevo Mundo. En las *Cartas de la Conquista de México* (1519-1526) de Hernán Cortés, texto paralelo al *Discursos del Método,* aquel *ego* se había dibujado sin más, como *ego conqueror*. Pero nada debía ser ajeno al nuevo sujeto, ni el mundo real, ni el imaginario. La ciencia debía quedar fundada a efectos de asegurar el dominio de la naturaleza. Era necesario, tal como lo señala Roig, para ello enseñar a este "amo y señor", como le llama Descartes, "a conducir bien la razón"; y del mismo modo había sido necesario que los habitantes del Nuevo Mundo aprendieran a reconocerse como vasallos y "supiesen -como dice Cortés en la primera de sus Cartas– que teníamos por señores a los mayores príncipes del mundo y que éstos obedecían a un mayor príncipe de él"[3]. Nada podía quedar fuera de esta voluntad omnipotente, ni siquiera el mundo imaginario. Un *ego imaginor* aseguraría el dominio de este otro reino[4]. No retroceder ni ante la naturaleza, ni ante los indígenas, ni ante los mundos con los que se construyó el imaginario social de todo un vasto plan de dominio.[5]

Dentro de este marco de ideas, es necesario señalar que Roig considera que ese sujeto manifestado en estos rostros del poder, *ego conqueror, ego imaginor* y el *ego cogito*; es el que puso en movimiento nuestra historia, a la que Roig caracteriza como la historia de la constitución de una *subjetividad*, la nuestra, previamente destruida y para la cual la "destrucción" pasó a ser uno de sus mo-

2 Cfr. ROIG, A (1976). "La filosofía latinoamericana ante el descentramiento y la fragmentación del sujeto". *Intersticios.* n° 4, Universidad Intercontinental, México.

3 CORTÉS, H (1985) *Cartas de la conquista de México*, Sarpe, Madrid. p. 28. Citado por: ROIG, A (1976). *Op. cit.,* p. 14.

4 Para Roig, la *Utopía* de Tomás Moro representa un texto paralelo al *Discurso del Método,* porque no sólo la ciudad de Utopos fue expresamente ubicada en nuestras tierras, sino además, por lo que él ha denominado "andanzas de T. Moro por América". Cfr. ROIG, A (1994) *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

5 *Ibíd*., p. 15.

mentos configurativos. El célebre texto del Padre de Las Casas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* es el libro irrefutable que marca el inicio de una dialéctica de muerte y de vida, de alienación y de restablecimiento de nuevas identidades de un sujeto que, a pesar de todo, podemos rescatarlo desde un "nosotros". "Esa experiencia de ruptura supone el conflicto entre un sujeto y su mundo cultural, entre un yo y el legado en cuyo seno se ha alcanzado con mayores o menores posibilidades creativas, una identidad..."[6].

Aquella figura de la "Destrucción de las Indias" es la que contiene en su seno las de la esclavitud, tanto del hombre como de la mujer, las que muestran formas diferenciables de dominación, explotación y sometimiento. Los planteamientos hegelianos, centrados en la figura del "Amo y del esclavo", también pueden ser mirados desde el eje de otra figura paralela y no menos importante, la del "varón y la mujer". Donde no solo se negó nuestra historia, sino que se consideró más que "destrucción", una construcción constante hacia la consecución del poder mundial. Esto pone en dificultades a la pretendida "centralidad" del *ego* moderno y con ello la universalidad de su inseparable compañero, el *logos*, haciendo valer siempre respuestas "excéntricas", por cierto, dentro del proceso mismo de modernización.[7]

Para Roig, aquel eje "centro-periferia" obligó a una constante redefinición del modo como habíamos de organizar, entre nosotros, saberes y prácticas, aun aceptado, de manera consciente o no, situaciones de dependencia y dominación.

A partir de los procesos europeos de colonización que emergieron a fines del Renacimiento, señala Roig, se inició un proceso de integración del mundo cuya tendencia fue la de imponer formas culturales universales, organizadas sobre pautas establecidas por los países dominadores. Se pasó a una estructuración de carácter mundial sobre dos polos que –con sus variantes epocales y en relación directa con la evolución del capitalismo– han jugado uno de ellos como "centro" y el otro como "periferia". Los países que jugaron sucesivamente el papel de "centro" del vasto proceso, acabaron por recubrir la superficie del globo con una serie de formas culturales que vinieron a insertarse sobre las primitivas de los países "periféricos", haciendo que los mismos pudieran precisamente incorporarse en la totalidad mundial, precisamente como tales. Este colonialismo acabará constituyéndose propiamente como "imperialismo", en la fase superior del capitalismo.[8]

Sin lugar a dudas, el planteamiento de Roig intenta mostrar las trampas y condicionantes que subtienden al sujeto de la modernidad, que le sirven de excusa para pensar que la propia configuración y realización conlleva la dominación de otro. En ese, sentido, su crítica al sujeto moderno eurocéntrico lo lleva a proponer una filosofía de la praxis que acentúa el papel transformador y creador del sujeto humano concreto, histórico y empírico.[9]

Similares a estos planteamientos encontramos los formulados por Dussel, quien señala cómo el *ego cogito* está antecedido por el *ego conquiro* en más de un siglo. "Yo conquisto práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera "Voluntad-de-Poder" moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno".[10]

6 *Ibíd*., p. 16.

7 *Ibíd*, p. 18.

8 Cfr. ROIG, A 1980). "Nacionalidades, nacionalidad continental y cultura en Nuestra América", *Tareas*, Panamá, 1980. p. 66.

9 Cfr. BEORLEGUI, C (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deusto. España.

10 DUSSEL, E (1992). 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad***,** Nueva Utopía, Madrid. p. 53.

El mito de la modernidad, para Dussel, se remonta al "descubrimiento" de América en 1492 cuando se inicia una nueva fase de desarrollo económico, político, social y cultural, que puso a Europa en el centro del sistema mundo capitalista, con el inicio del circuito del Atlántico y el establecimiento del mundo colonial. Este autor considera indispensable cuestionar el mito de la modernidad como paradigma univoco y universal, que tanto daño le ha hecho a la humanidad, imponiendo unívocamente una historia "universal" teniendo como epicentro Europa y como panacea del desarrollo la ciencia, filosofía y el pensamiento desarrollados por estos.[11]

Para Dussel hay que reconocer dos conceptos de modernidad. El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano.

> Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema -y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual. ...se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa,... el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI- XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión "eurocéntrica" porque indica como punto de partida de la "Modernidad" fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto"- hasta Habermas. Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) o Descartes (El discurso del método, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII.[12]

El segundo concepto la "Modernidad", es el que propone Dussel, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. "Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de "una sola" Historia Mundial..."[13].

Es decir comienza a forjarse una filosofía en estrecha relación con las experiencias del nuevo mundo, el desarrollo económico, político, cultural, científico y espiritual de Europa. Los temas y las categorías del mundo antiguo comienzan a ser "recreadas" desde las nuevas experiencias, como temas, categorías y universales de estas nuevas experiencias, asumiéndose como conceptos y universales validos para toda circunstancia y realidad. El inicio de la modernidad colonial pasa a otorgarle un lugar diferente a Europa. La ciencia moderna y con ella la filosofía, fueron cómplices del genocidio colonialista, que tiene como precedente histórico a la figura del conquistador.

11 Cfr. DUSSEL, E (1996). *Filosofía de la liberación*. Nueva América, Colombia.

12 DUSSEL, E (1992). *Op. cit.,* p. 35.

13 *Ibíd*.

En este sentido, la independencia, hegemonía, y supremacía de la ciencia moderna[14] con respecto a otras formas de obtención de conocimiento; establecieron las categorías sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas; concibieron la investigación como descubrimiento por el sujeto de las propiedades del mundo, ocultas como esencias, pero existentes al margen del sujeto objetivamente; el método, su existencia previa a la investigación y su escrupulosidad, fue concebido como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos; se definió la objetividad como exclusión de cualquier interferencia del sujeto en el descubrimiento y la descripción de los problemas del mundo; se estableció con claridad la doble finalidad de la producción de conocimientos científicos: alcanzar el dominio del hombre sobre la naturaleza para proveer a la humanidad de bienestar.[15]

Todo esto ha impuesto una visión del mundo y de las cosas, dado que este conocimiento controla, de forma imperativa y prohibitiva, la lógica de los discursos, pensamientos y teorías. Además, se trata de una ciencia al servicio de los más altos intereses políticos, económicos y culturales de occidente. Es una ciencia que contribuye a que desde la infancia estemos culturalmente hipnotizados. Es una verdad que de manera absoluta se impone, casi alucinatoria, y todo lo que la conteste deviene repugnante, indignante, innoble. Es así como, por ejemplo, saberes ancestrales de nuestros pueblos indígenas, que han servido de cimientos para resistir a los embates de la cultura occidental y para mantener relaciones armónicas con la naturaleza se califican de bárbaros, salvajes o incivilizados por no obedecer las pautas con las que se rige el conocimiento occidental moderno.[16]

LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL COMO ALTERNATIVA A LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL

Para Roig, es indispensable, mirar hacia adelante en cuanto a la posibilidad de establecer un diálogo intercultural, que nos permita partir desde nosotros mismos, desde nuestra diversidad y de nuestras formas culturales asumidas en el mejor sentido dialéctico del término, a efectos de alcanzar el establecimiento real de sujetos de diálogo que cumplan con los requisitos que justamente fundan la posibilidad misma del diálogo.[17]

Una filosofía intercultural, debe estar dirigida en pro del respeto a la diversidad discursiva existente sobre el planeta y considera urgente el establecimiento de un diálogo intercultural que desplace al logos occidental como válido universalmente. Se afirma así que la tradición filosófica de occidente, originada en Grecia, se ha venido construyendo desde la negación de los aportes que, culturalmente, otros pueblos

14 Se observa en esa caracterización de Morin (2006), como la ciencia occidental ignora que esta supone un espíritu cognoscente, cuyas posibilidades y límites son el cerebro humano, y cuyo soporte lógico, lingüístico, informacional procede de una cultura que invade todo durante el proceso de indagación o producción de conocimiento. Según el parecer de Morin, la ciencia moderna había logrado neutralizar este problema. El observador funge como un fotógrafo, fuera del campo donde se produce el conocimiento, lo cual mutila su espíritu. Bajo el signo de la objetividad, se aprehenden objetos que parecen autónomos en su entorno, exteriores al entendimiento, dotados de una realidad propia, y sometidos a leyes objetivamente universales. En esta visión, el objeto existe de manera positiva, sin que el observador o sujeto participe en su construcción con las estructuras de su entendimiento y las categorías de su cultura. El objeto tiene plenitud ontológica, es pues una entidad cerrada y distinta que se define aisladamente en su existencia, sus caracteres y propiedades, independientemente de su entorno. Se entiende más en la medida que mas distancia se tome de él. Cfr. MORÁN BELTRAN, L & MÉNDEZ REYES, J (2010). "De la teoría de la complejidad a la ética ecológica", *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. XVI. n° 1. Universidad del Zulia .Maracaibo.

15 Cfr. MORÁN BELTRAN, L & MÉNDEZ REYES, J (2010). *Art, cit.,* p.130.

16 *Ibíd*. p.132.

17 ROIG, A (1991). "Descubrimiento de América y encuentro de culturas", in: ORDOÑEZ, F (1992). *Problemática indígena,* Universidad de Loja, Ecuador, pp. 37-50.

han elaborado para entender el modo de realidad que han edificado para sí. Esto se ha manifestado en la descalificación abierta de textos y contextos cargados de eticidad. En respuesta a esto se plantea una apremiante reflexión que sitúa el núcleo de la filosofía en centros diversos, diseminados por el planeta y que se han manifestado allí donde la vida humana fue posible.[18]

Estaríamos hablando en este sentido de una filosofía intercultural, que pone en tela de juicio la hegemonía de la ética y de la filosofía occidental como válida globalmente. Es así como desde Descartes hasta Habermas, el horizonte discursivo de la modernidad ha elaborado la reflexión filosófica desde una visión parcial, provinciana, regional del acontecer ético histórico,[19] negando la posibilidad a otros horizontes culturales su derecho a manifestar su modo de realidad particular.[20]

En cambio, el proyecto de construcción de esta nueva filosofía surgida a la luz del diálogo de culturas debe fundamentarse en un carácter interdisciplinar –como lo afirma Raúl Fornet Betancourt– que convoque la diversidad de saberes a la superación metodológica de la racionalidad que ha venido parcializando el estudio de la realidad y con ello dejando oculto el sentido de totalidad que da significación a lo que acontece. Además, debe ser metodológicamente intercultural, dado que estamos asistiendo a la emergencia consciente de tradiciones de pensamiento que han sido sepultadas o marginadas por la dinámica de expansión imperial de un logos monocultural que ha tratado de uniformar la historia de la filosofía.[21]

Roig considera indispensable asumir la filosofía intercultural como un rostro de la filosofía liberacionista, la que tiene, entre otros de sus objetos, aquellas relaciones entre culturas y etnias, pero también enfrentar el patriarcalismo como categoría omnicomprensiva de todas las formas de dominación y subordinación humana[22].

Una filosofía intercultural debería, siguiendo a Roig, conjugar los puntos de vistas, lo que redundaría, sin duda, en beneficios de aquellos valores culturales étnicos que han de ser defendidos y rescatados por parte de las mismas etnias. Esto será posible únicamente a partir del momento en el cual todos comencemos a ver las relaciones "centro-periferia" como históricas, y las despojemos de hipostasiaciones, esencializaciones, absolutizaciones, destemporalizaciones y sacralizaciones. Únicamente así, perderán fuerza y se abrirán las posibilidades para otros tipos de relaciones interhumanas.[23] En este sentido, invita a renunciar a la tendencia de absolutizar o de sacralizar lo propio; fomentando, por el contrario, el hábito de intercambiar y de contrastar. Es una reflexión policéntrica, diseminada donde la vida humana se encuentre. No es anti–eurocéntrica, va más allá de la atadura exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Procura abrir un espacio interdiscursivo donde se haga posible el reconocimiento a la autodeterminación cultural del otro. Para Roig "el diálogo filosófico intercultural exige, para ser posible, una reformulación epistemológica del saber filosófico, que no es ajena a una decodificación ideológica"[24]. Lo que nos sugiere una crítica a la racionalidad

18 Cfr. MORÁN, L (2006). "De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber", *Revista de Filosofía.* n° 54. Universidad del Zulia. Maracaibo.

19 DUSSEL, E (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión,* Editorial Trotta, Madrid, p. 55.

20 MORÁN, L (2006). *Art. cit.,* p. 15.

21 FORNET-BETANCOURT, R (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*, Editorial Palimpsesto, Bilbao, p. 57.

22 Cfr. ROIG, A (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana,* Universidad del Zulia, Maracaibo.

23 *Ibídem*.

24 ROIG, A (1997). *Filosofía latinoamericana e interculturalidad*. Texto que representa en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Sáo Leopoldo (Brasil) del 6 al 11 de abril de 1997.

occidental de la modernidad que se ha cimentado sobre la hegemonía del hombre blanco, cristiano europeo y su modo depredador de la naturaleza.

LA AUTOAFIRMACIÓN DEL SUJETO LATINOAMERICANO EN ROIG

La filosofía que ha de desarrollarse en nuestra América ha de ser aquella que se manifieste desde la autoafirmación del sujeto, perfectamente entendida desde el "*a priori* antropológico", esto es un "*querernos* a nosotros mismos como valiosos y tener como valiosos el *conocernos* a nosotros mismos"[25] y en el cual fundamenta Roig, el comienzo y los recomienzos de la filosofía.

El *a priori* antropológico", planteado por Roig, remite la filosofía a un sujeto, que no es metafísico u ontológico ni solipsistamente individual o universal, sino que es empírico, histórico, individual y colectivo, por lo cual la filosofía tiene un lugar en el colectivo social situado sin negar el papel del filósofo individualmente considerado, habida cuenta de todas las mediaciones entre el individuo y la sociedad. El lugar de la filosofía es justamente un lugar social, tiene que ver con las autoafirmaciones de una sociedad en tanto que tal en todas las dimensiones que la constituyen y la hacen posible, se trata de un lugar dinámico y dinamizador.[26]

El sujeto, siguiendo a Roig, en su acto de afirmación y en su apuesta en ejercicio de un *a priori* antropológico, precisamente da al universo significativo de las ciencias y la filosofía un sentido, una orientación verdaderamente emancipadora.[27]

Es por ello, que se hace necesario asumir el reto de resaltar cómo el sujeto latinoamericano ha ido definiéndose así mismo y construyendo su propio destino, y, por otra, contribuir a la afirmación, siempre abierta de la posibilidad del ejercicio pleno y auténtico de dicha subjetividad.

Autoafirmación y autorreconocerse es ocuparse de nuestra identidad en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas, y de nuestras raíces culturales; de las nuevas y viejas formas de emergencia de sujetos que no siempre consigue articular sus voces como discurso; de los problemas sociales y políticos específicos de nuestros pueblos; de sus símbolos, mitos, ritos, sueños y realizaciones colectivas; de la peculiaridad de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, etc., producidas en nuestro contexto.

Para Roig la autoafirmación del sujeto en nuestra América, es ocuparse de las modalidades particulares en el que ha sido recibido y reformado el pensamiento europeo en estos espacios; de los programas de integración regional y continental; de las formas aún no historiadas de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las elites, de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Es desde luego, afrontar esta vasta problemática con vocación liberadora, desde una actitud crítica y autocrítica, provisto de herramientas metodológicas y teóricas de probada fecundidad para la producción de conocimiento nuevo, con una franca apertura hacia los aportes precedentes de la filosofía surgida en otros partes del mundo.[28]

De ahí la importancia central que tiene la figura del sujeto, que es considerado a la vez como praxis, como teoría y como historia; frente a un mundo que es dominado por los grandes imperios que con su alta tecnología logran derrumbar identidades, y de esta manera oprimir al resto de la po-

25 Cfr. ROIG, A (1981). *Op. cit.*

26 Cfr. ACOSTA, Y (2009). *Filosofía latinoamericana y sujeto*, Editorial El Perro y la Rana, Caracas.

27 Cfr. ROIG, A (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

28 Cfr. ROIG, A (2001). *Op. cit.*

blación mundial que parecieran caer a sus pies, hemos de reflexionar y responder a su desafío mediante un acto de afirmación de nosotros mismos, que haga de apoyo de nuestra palabra y que sea, a su vez, afirmación crítica.

Por consiguiente, el sujeto latinoamericano –siguiendo a Arturo Roig– debe ser capaz de formular un proyecto identitario, con una abierta actitud dialéctica, sin añoranzas ingenuas de una identidad perdida, sin la mitificación de la tierra y sin el regreso al pasado como lugar de refugio. Sin perder la perspectiva *utópica*, que es una ventana hacia modos posibles y deseables de convivencia humana.[29]

En este sentido, se hace necesario partir del saber del otro para establecer nuevos saberes, con el deseo de asegurar un discurso con un respaldo comunitario en vistas de la dignidad humana. Y sobre todo un discurso que tenga como punto de partida el rescate de esos símbolos que por su fecundidad son reformulables. De esta manera, se trata de ir a la inmensa riqueza de los infinitos universos discursivos del quechua, del aymará, del castellano, del mapudungu, del inglés caribeño, del azteca, del portugués, del barí, del wayu, y tantos otros, con todos sus discursos, verbales o escrito, y todo ello con un espíritu nuevo.

La referencia al sujeto empírico, histórico y colectivo, en el ejercicio del "a *priori* antropológico", asume como comienzo y el recomienzo a la filosofía como un saber normativo de autoconstrucción de sí mismo.

Asumir un pensamiento crítico implica necesariamente considerar nuestra historia de las ideas, tal como lo señala Roig. Es un comenzar y recomenzar nuestro pensar filosófico. Es aquí donde cobra presencia el *a priori* antropológico, donde el sujeto empírico e histórico se asume a sí mismo. Para Roig, esta objetivación por la cual la subjetividad se resiginifica como sujetividad, asume nuestra identidad en la constitución del sujeto latinoamericano como alternativa a la modernidad y a la globalización neoliberal que representa la muerte del sujeto.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El pensamiento filosófico latinoamericano nutrido del *a priori* antropológico, planteado por Roig, asume la necesidad de *autoafirmarse* y *autorreconocerse* como sujetos latinoamericanos que implica afirmar y reconocer sin exclusiones la alteridad de todos los otros sujetos no excluyentes desde una perspectiva intercultural, frente a los atropellos causado por la modernidad occidental en su fase neoliberal, que además de imponer su visión de mundo, como única fuente de conocimiento valida y universal por excelencia, ha desplegado una nueva figura de exclusión social llevado de la mano por el mercado y asumiendo la negación y *muerte del sujeto.* Es el mercado el nuevo sujeto omnicomprensivo de la historia, que en nombre de la libertad del mercado, niega la verdadera libertad y diversidad de los sujetos *empíricos,* como señala Roig, tanto en su *subjetividad* como en su *sujetividad.*

En este sentido, estamos ante la necesidad de una "moral de la emergencia", como nos dice Roig, donde los movimientos sociales, como sujetos históricos y empíricamente reconocidos, juegan un papel importante en los procesos de emancipación que viven los pueblos de nuestra América en los actuales momentos, su lucha es por la "dignidad humana" frente a todo intento de opresión y dominación. Una moral emergente desde los movimientos sociales, es la verdadera autoafirmación de los sujetos frente a la racionalidad moderna, el mercado como sujeto y la muerte del sujeto.

29 *Ibídem.*

ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 81 - 91
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Pedagogía participativa y filosofía de la esperanza en los escritos de Arturo Roig[1]

Participative Pedagogy and the Philosophy of Hope in the Writings of Arturo Roig

Mercedes MOLINA
Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA)-CONICET.
Mendoza, Argentina

RESUMEN

En la obra de Arturo Roig pueden observarse los fundamentos de una pedagogía crítica y participativa, en el marco de un proyecto filosófico comprometido con la liberación de los latinoamericanos. Sus escritos pedagógicos dan cuenta de experiencias históricas de transformación del sistema universitario argentino. En ellas, logran trascenderse las jerarquías académicas formales, para que alumnos y docentes aprendan en una labor común e interdisciplinaria. Las experiencias analizadas permiten iluminar algunos procesos educativos universitarios de la Argentina neoliberal. En este contexto, la propuesta roigeana mantiene plena vigencia, como herramienta de lucha y fundamento de una mirada esperanzada frente al futuro.
Palabras clave: Pedagogía universitaria, dialogicidad, dependencia, emancipación social, filosofía de la esperanza.

ABSTRACT

In Arturo Roig´s works, the basis for critical and participative pedagogy can be observed within the framework of a philosophical project oriented toward Latin American liberation. His pedagogical writings refer to historical experiences of transformation in the Argentinean university system. In them, formal academic hierarchies are transcended so that students and teachers can learn together in a common, interdisciplinary effort. The experiences analyzed illuminate some educational processes of the Argentinean neoliberal university. In this context, Roig´s proposal maintains total relevance as an instrument for struggle and a basis for an encouraging a look toward the future.
Keywords: University pedagogy, dialogicity, dependence, social emancipation, philosophy of hope.

1 Una versión de este artículo se publicó originalmente en: *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, nº 7 y 8 (Septiembre 2008 - Marzo 2009), Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política/ Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América, México, con el título: "Pedagogía participativa y filosofía de la esperanza en la educación universitaria argentina. Reflexiones a partir de los escritos de Arturo Roig", pp. 156-167.

Recibido: 13-07-2012 ✦ Aceptado: 20-09-2012

INTRODUCCIÓN

El presente artículo indaga en la obra pedagógica producida por el filósofo y teórico mendocino Arturo Roig. Buena parte de esos escritos se encuentran condensados en el libro *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, publicado por la Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC) en el año 1998.

Nuestra finalidad es contribuir al debate sobre las posibilidades reales y las perspectivas que encuentra la educación para la democracia y la liberación social en la República Argentina.

Al analizar la producción de Roig inevitablemente ahondamos en el terreno de la pedagogía universitaria, dado que a este campo problemático se dedica la mayoría de sus escritos pedagógicos. Sin embargo, ello no nos exime de reflexionar sobre el sistema educativo nacional en términos más generales, considerando algunos aspectos de su desarrollo histórico, para analizar luego las transformaciones que sufrió durante la década del noventa.

Si entendemos el discurso científico como una construcción social inacabada, en continua renovación, podemos decir que este trabajo presenta una serie de reflexiones e interpretaciones que forman parte de un proceso y no de un producto definitivo. Tales resultados provisorios no vienen a integrar un pretendido "conocimiento científico" que descansaría sobre entidades objetivas ("la ciencia"), detrás de las cuales no existe ningún sujeto cognoscente. En cambio diremos, siguiendo a Arturo Roig, que hay una condición de posibilidad, un *"a priori* antropológico", que es justamente el tenernos a nosotros mismos como valiosos, para poder comenzar a conocernos. Y como sujetos en ese proceso de conocimiento, somos el resultado de ciertas condiciones sociales que nos permitieron estar aquí y ahora, reflexionando; somos, por tanto, sujetos con determinada cultura, cosmovisión, intereses, con determinados posicionamientos desde los cuales partimos. Los lectores harán, por su parte, sus correspondientes apropiaciones de los términos y perspectivas planteados en el presente artículo, que procura ser solamente un disparador de debates e ideas.

Lo anterior tiene que ver de modo directo con una cuestión sobre la cual vale la pena detenernos un momento. Se trata de los temas del humanismo teórico, político y filosófico, que según entendemos, se encuentra asociado a la larga tradición de lucha por la liberación de los grupos sociales subalternos en América Latina y en Argentina. La permanente reafirmación del carácter "humanista" de los discursos vinculados a estas luchas emancipatorias es necesaria, y a su vez no debe confundirse con la discursividad propia del "humanismo burgués".

Dentro del universo de los discursos humanistas que se vienen produciendo desde hace más de dos siglos a esta parte, encontramos líneas con diferencias político-ideológicas sustanciales. Y es que, como en todo campo discursivo, tienen lugar constantes luchas por el poder y por la imposición de significaciones.

Por un lado, existe un discurso conservador que responde a los intereses históricos de las clases hegemónicas. En su dimensión político-ideológica, este discurso no persigue la transformación de las relaciones sociales capitalistas, por eso es conservador. Es el humanismo burgués.

Por el otro, nos encontramos con un humanismo que lucha por la construcción de un nuevo orden social. Luego del terrorismo de estado implementado por la última dictadura militar en Argentina (1976-1983), este humanismo ha logrado articular discursivamente una férrea defensa de la dignidad humana y los derechos del hombre, sirviendo de base y fundamento de los reclamos contra la impunidad y por la justicia, en un marco de fortalecimiento de las formas políticas democráticas. Es pues la historia concreta de luchas y reinvindicaciones de los sectores subalternos la que utiliza como herramienta los temas de tal humanismo. Por ello consideramos que dejar de lado estas construcciones discursivas colectivas populares (por el temor –presente en ciertos ámbitos académicos–

de que se confundan con el discurso humanista hegemónico) sólo conduciría al desconocimiento de la voz y las históricas reivindicaciones del pueblo argentino. Así, la producción académica "antihumanista", pretendidamente científica –dado que no estaría "contaminada" del universo de significaciones e intereses burgueses– no sirve en los hechos como herramienta intelectual para el cambio social y el desarrollo, al tiempo que se trata de una tradición completamente desconocida fuera de la academia.

En la otra vereda, los desarrollos de los cientistas sociales y filósofos humanistas han constituido a lo largo de los últimos dos siglos, valiosos aportes para la discusión de un proyecto social revolucionario y popular, así como para el diseño de estrategias de lucha orientadas hacia ese horizonte. En nuestros días la tradición humanista emancipatoria encuentra a Arturo Roig entre sus máximos exponentes. De allí el interés por ahondar en la obra de este mendocino quien, además de una extensa producción filosófico-política, ha elaborado una serie de escritos pedagógicos que son el resultado de su sólida trayectoria como educador.

UN PARADIGMA PEDAGÓGICO CRÍTICO

Ya en las producciones pedagógicas de Roig anteriores al modelo de país autoritario y elitista implantado a partir de 1976, podemos observar claramente las bases y fundamentos de una pedagogía crítica, al servicio de un proyecto de liberación nacional. Estos trabajos no son el producto de la reflexión contemplativa, sino que resultan de experiencias históricas concretas, importantes intentos por comenzar a transformar nuestro sistema educativo, particularmente en el nivel universitario. He aquí una vinculación directa entre las propuestas pedagógicas del filósofo mendocino y las "teorías de las resistencias", que se inscriben dentro de lo que se conoce como "paradigma crítico" en educación.

En la etapa de desarrollo de este paradigma en América Latina se destaca la obra del brasileño Paulo Freire, quien sistematiza de modo brillante la propuesta de una pedagogía dirigida a transformar las condiciones materiales de existencia de los sectores sociales oprimidos. No es este autor, sin embargo, el primero ni el último en plantear la necesidad de modificar radicalmente el sistema educativo para lograr el cambio social[2]. Pero sus trabajos van mucho más allá que los de sus predecesores, puesto que construyen un universo pedagógico novedoso, cuyo punto de partida es un nuevo posicionamiento frente a la tarea de enseñar y aprender. La educación deja de ser concebida como labor exclusiva de la institución escuela, para pasar a entenderse como proceso propio de todo grupo social, por el cual los miembros de las nuevas generaciones se incorporan a la vida en sociedad. Es un proceso, entonces, que dura toda la vida, en el que los aprendizajes involucrados no tienen que ver sólo ni exclusivamente con contenidos de la cultura escolar, sino fundamentalmente con conocimientos y pautas propios de la cultura del grupo social en cuestión.

Este posicionamiento nos habla de una construcción teórica original, cuya finalidad político-ideológica es la lucha por la liberación de los oprimidos. La metodología y técnicas pedagógicas serán, por tanto, también innovadoras, partiendo de la cultura y universos de significación de los grupos sociales que se educan. [3]

2 Ya a comienzos del siglo XIX, por ejemplo, el venezolano Simón Rodríguez intentó llevar a cabo una profunda transformación educativa en diversos países latinoamericanos, a medida que se iba concretando la ruptura de los vínculos coloniales que nos ligaban a las naciones europeas. Cfr. RODRÍGUEZ, S (1975). *Obras Completas*, 2 vols., Caracas, Ed. Arte.

3 Cfr. FREIRE, P (1970). *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI.

La idea de que es posible desarrollar una pedagogía liberadora se inscribe en lo que Xavier Bonal ha caracterizado como "teorías de las resistencias" en sociología de la educación.

Las "teorías de las resistencias" realizan una diferenciación entre prácticas educativas reproductoras y prácticas educativas transformadoras de la estructura social.[4] En este punto, se alejan claramente de las teorías reproductivistas –sostenidas por autores como Bourdieu y Passeron o Baudelot y Establet– que afirmaban en las décadas del sesenta y setenta que toda acción escolar resulta indefectiblemente reproductora de la sociedad de clases.[5]

Las "teorías de las resistencias" constituyen, desde nuestro punto de vista, un enfoque con mayor riqueza teórico-política para el estudio e intervención en la institución escolar. El concepto de sociedad del cual parten es el de la sociedad dividida en clases antagónicas, entre las cuales existen relaciones económicas, jurídico-políticas e ideológicas de opresión. Recuperan el diagnóstico certero de las teorías reproductivistas acerca de las funciones socialmente diferenciadoras de la pedagogía dominante, al tiempo que permiten orientar el análisis hacia la construcción de estrategias que respondan –en el campo educativo– a los intereses materiales y simbólicos de las clases subalternas.

Defender esta perspectiva no implica caer en la ingenuidad de creer que toda transformación social puede llevarse a cabo a partir del trabajo en las aulas. La lucha por la liberación de los oprimidos atraviesa pero trasciende a la escuela (como al resto de las instituciones), por lo que es imprescindible la construcción de una contrahegemonía en las demás instancias de la vida social.

Partiendo de estos postulados, nos interesa a continuación dirigir la mirada hacia la propuesta pedagógica de Arturo Roig.

LOS ESCRITOS PEDAGÓGICOS DE ROIG

Valorando profundamente los trabajos de Paulo Freire, Roig destaca significativas continuidades entre las propuestas del pedagogo brasileño y la suya propia. Señala, asismismo, que Freire centra sus estudios en una pedagogía fundamentalmente alfabetizadora, dirigida a una población cuyo universo cultural está completamente alejado del universo académico o escolar. Roig, en cambio, lleva a cabo sus estudios y prácticas pedagógicas en la Argentina de las décadas del sesenta y setenta, en donde grandes masas de población se incorporan a la vida académica universitaria. En un artículo escrito en escrito en 1967, afirma: "La pedagogía universitaria podría ser definida diciendo que es la conducción del acto creador, respecto de un determinado campo objetivo, realizado con espíritu crítico entre dos o más estudiosos, con diferente grado de experiencia respecto de la posesión de aquel campo"[6].

De acuerdo con esta definición, observamos en primer lugar que la labor pedagógica requiere de un espíritu crítico por tratarse de un "acto creador", es decir, alejado de todo ánimo "reproductor" de lo existente. Esta labor relaciona, además, a "dos o más estudiosos". Tal concepción se separa completamente de la añeja idea de relación pedagógica como vínculo entre un maestro, poseedor de "la cultura", "el saber", casi infalible y además digno de absoluto "respeto" (o incluso "obediencia"), y un alumno "que no sabe", "que no tiene cultura", "que se equivoca y debe aprender del maestro".

4 BONAL, X (1998). *Sociología de la educación*, Buenos Aires, Paidós, p.123.

5 Cfr. BOURDIEU, P & PASSERON, JC (1998). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara; BAUDELOT, Ch & ESTABLET, R (1976). *La escuela capitalista en Francia*, Madrid, Siglo XXI.

6 ROIG, A (1998). "Hablemos, ya, de pedagogía universitaria", in: *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, Mendoza, EDIUNC, p. 19.

Al hablar de "diferente grado de experiencia", el autor deja abierta la posibilidad de que los estudiosos en cuestión posean conocimientos, habilidades y prácticas de diversa índole en relación al objeto de estudio, que se pondrán en diálogo a la hora de abordar dicho objeto. De esta manera, es el propio trabajo pedagógico un ensayo enriquecedor para todos los que participan de él, no sólo los estudiantes sino también los educadores.

Por otra parte, señala que "para que un método sea realmente efectivo debe «estar inserto en la vida»..."[7]. De lo contrario, se tratará de "... métodos o caminos que sólo pueden llevar a fracasos pedagógicos"[8]. Los estudiantes universitarios han adquirido ya una serie de saberes y experiencias, además de valores y cosmovisiones, que forman parte de su "mundo de vida", imbuidos de su cultura y sus universos de significación. La pedagogía universitaria sólo logrará buenos resultados, en el sentido de que quienes estudian se apropien de los conocimientos que les son ofrecidos, si los mismos –así como los métodos a través de los cuales son construidos– guardan relación con sus experiencias y saberes previos.

En relación a la cuestión de la significatividad, tanto más relevantes serán las enseñanzas escolares y universitarias para los miembros de una sociedad, cuanto mayor pertinencia tengan para la satisfacción de necesidades y demandas sociales.

La metodología del trabajo pedagógico es, para Roig, dialógica (al igual que para Freire) y comporta lo que podríamos llamar dos dimensiones. Por un lado, como vimos, debe existir un permanente diálogo de los saberes académicos con el mundo de la vida. Por el otro, el carácter dialógico de la educación se manifiesta en la relación entre quienes participan del proceso pedagógico.

El hombre es considerado un ser histórico y social: es producto, resultado de una determinada sociedad, pero a su vez es capaz de intervenir en la realidad que lo rodea para transformarla. En tal sentido, para nuestro autor, "dialogicidad" significa "historicidad".[9]

La pedagogía tradicional ha resultado ser un mecanismo que, de manera oculta bajo las ideologías del carácter siempre democratizador de la educación, ha contribuido a la perpetuación de las desigualdades sociales. Roig denuncia claramente, en un escrito del año 1971, que tenemos "una universidad que sigue siendo aún, por razones de su misma estructura y origen, clasista y discriminatoria, a pesar de la buena voluntad de muchos de sus integrantes".[10]

Estas palabras deben ser comprendidas en el marco de una situación de subordinación y dependencia no sólo nacional sino continental. El concepto de dependencia define adecuadamente la situación en que los países de nuestra región se insertan en los sistemas de producción global.[11] Y no constituye un fenómeno solamente económico, ya que todas las instancias de la vida social (económica, jurídico-política, ideológica y cultural) están íntimamente vinculadas. Las desigualdades de clase operan en los planos político, ideológico y cultural; por tanto, existen también en la escuela y en la universidad. El sistema educativo se ve atravesado por la cuestión de las clases sociales, así como por otros mecanismos discriminatorios (étnicos, raciales, sexistas.). Dice nuestro autor: "Se ha

7 ROIG, A (1998). "Los métodos pedagógicos y su inserción en la vida", *Op. cit.,* p. 42.

8 *Ibíd*., p. 43.

9 *Ibíd.,* p. 48.

10 ROIG, A (1998). "Hacia una vocación universitaria nacional y latinoamericana", *Op. cit*., p. 38.

11 Para una caracterización del fenómeno de la dependencia en su dimensión económica, *cfr.* BRAUN, O (1973). "Desarrollo del capital monopolista en Argentina", in: BRAU, O (Comp.) (1973). *El capitalismo argentino en crisis*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 13-16.

ido tomando cada vez conciencia de un modo más patético de una situación de subordinación o dependencia. Somos un país y una universidad coloniales: tal es la acusación. Hay elementos, grupos o estamentos sociales, nativos, que han instrumentado e instrumentan la subordinación"[12].

El filósofo-pedagogo integra los destinos de la nación y la región. Frente a la necesidad política latinoamericana de una salida conjunta a la crisis estructural, afirma (tal como se refleja a lo largo de toda su obra, de profundo compromiso latinoamericanista) que "...la vocación argentina vuelve a ser otra vez vocación continental integrada"[13].

LAS EXPERIENCIAS DE LOS AÑOS SESENTA Y SETENTA

Entre 1966 y 1973 se implementaron una serie de ensayos pedagógicos innovadores en distintas universidades nacionales. Roig analiza estas experiencias, y en su crítica a lo que califica como "viejo sistema de cátedras", destaca los siguientes aspectos:

1) El sistema fija de modo indeterminado en cada estamento de la cátedra a cada uno de sus componentes.
2) En las actividades de formación e investigación se refleja una organización formalista de los estudios. Esto se debe a la atomización o parcialización de los mismos en unidades didácticas cerradas e incomunicables.
3) Hay una desarticulación entre enseñanza e investigación, así como también aparece desarticulada la labor interdisciplinaria.
4) Surgen impedimentos en la programación de trabajos relacionados con la misión de servicio o "extensión" que debe tener la universidad.
5) Se observan, además, límites impuestos por criterios administrativo-contables: la cátedra se encuentra integrada a los presupuestos y sometida, por lo tanto, a sus disposiciones[14].

Tres décadas después de escrito este artículo, el "viejo sistema de cátedras" está aún vigente, por lo menos en la Universidad Nacional de Cuyo. Muy lejos se encuentran las universidades nacionales de constituir un ámbito de desarrollo científico y tecnológico al servicio de las necesidades de las clases subalternas. Son, en cambio, lugares donde las prerrogativas siguen estando a la orden del día.

El sistema de cátedras goza de muy buena salud, o, en todo caso, de gran capacidad de resistencia. No sólo es, como describe Roig, un modo de organización estamental, que "eterniza" a los miembros de la jerarquía de la cátedra en sus puestos. Además, el acceso a esos puestos de trabajo no resulta ser el producto de mecanismos de selección democráticos, que garanticen ciertas reglas mínimas, apelables y universales para los concursantes.

Los llamados "concursos de oposición y antecedentes", (cuando tienen lugar, porque muchas veces se realizan designaciones sin mediar concurso alguno) constituyen mecanismos altamente discrecionales, que tras la aparente pantalla de la meritocracia académica sólo buscan legitimar las políticas de asignaciones de cargos de las autoridades de turno. Los "jurados a medida" o la creación de barreras burocráticas que limitan las posibilidades reales de acceder a concursos, por ejemplo, son algunas de las formas habituales de selección de planteles docentes.

12 ROIG, A (1998). *Op. cit.*, p. 37.

13 *Ibíd.*, p. 39.

14 R0IG, A (1998). "Un proceso de cambio en la universidad argentina actual (1966-1973)", *Op. cit.*, p. 73.

Hay, por otra parte, una marcada desvinculación entre los saberes producidos en los ámbitos académicos y las necesidades sociales de creación de estrategias y alternativas para superar los problemas estructurales del país. La educación no es, pues, una educación para la liberación.

Pero volvamos a las experiencias universitarias sesentistas que describe Roig, de modo de indagar en aquellos aspectos que puedan iluminar nuestra situación actual. Según nos cuenta, en esa década se puso en práctica el sistema de departamentos en algunas universidades, aunque estuvo guiado por criterios propios de una lógica económico-presupuestaria en la mayoría de los casos. Además, mantenía en su interior el sistema de cátedras, de modo que no resolvía los vicios de este último.[15]

No obstante, tomando una direccionalidad político-pedagógica muy distinta, se iniciaron alrededor de 1966 una serie de transformaciones "de sentido social y nacional". Entre ellas encontramos el "taller total", implementado en algunas facultades de arquitectura del país, que se extendió luego a otras disciplinas y carreras.

El «taller total» constituye un sistema en el que prima fuertemente la noción de servicio, llevada a cabo de modo grupal e interdisciplinario, mediante el ejercicio de la docencia y la investigación efectuados alrededor de un «programa de trabajo» común en el que el alumno participa como sujeto activo y responsable."[16]

Con esta nueva forma de organización de las carreras es posible superar muchos de los inconvenientes del sistema de cátedras (sin perjuicio de que surjan otros nuevos, por supuesto) en virtud de que el plantel docente se consagra a dar cumplimiento a un programa de trabajo. Quedan de lado las jerarquías formales, para surgir obligaciones de intervención pedagógica de acuerdo a las actividades que deben realizarse. Alumnos y docentes se educan, en una labor común e interdisciplinaria. Además de superar las barreras y limitaciones disciplinares, la necesidad de resolver los problemas y desafíos que plantea el programa de trabajo obliga a desarrollar las distintas tareas en forma colectiva, promoviendo la solidaridad entre pares y el compromiso por las obligaciones pendientes.

En la nueva orientación que va asumiendo la universidad con el taller total, se destaca la "función de servicio" como una de sus finalidades básicas, además de la docencia y la investigación. Se desprende de un plan de trabajo dispuesto en beneficio de la comunidad en la que se inserta la universidad. Las tareas de servicio a las que se integra el alumno no persiguen solamente un objetivo pedagógico o de práctica profesional, sino también una función humana.

Roig propone una metodología de trabajo para abordar los objetos de conocimiento que serán ofrecidos a los estudiantes, la "descodificación del material de estudio".

> En líneas generales, la «descodificación» parte del reconocimiento del contexto social de todo objeto de conocimiento, como también de la función social que cumple dentro de una determinada sociedad; surge necesariamente además, impulsado por una exigencia de cambio social; por su parte, el desconocimiento de esta tarea metodológica, implica un conformismo y hasta un deseo, no muchas veces consciente, de *statu quo*"[17].

15 *Ibíd*., pp. 74-75.

16 *Ibíd*., p. 79.

17 *Ibíd*., p. 84.

Entra en juego así la crítica a la noción de "saber" como verdad absoluta, desprovista de todo componente ideológico o valorativo, que constituiría un atributo del docente. Es en definitiva la propia noción de ciencia la cuestionada, recurriendo a la reflexión epistemológica para evidenciar las condiciones sociales de producción de los saberes considerados científicos.

Juntamente con el taller total, el autor se detiene a analizar otro experimento renovador implementado por aquellos años, conocido como "dinámica grupal". Se trata de un sistema de trabajo por comisiones, compatible con el sistema de cátedras dado que las comisiones se organizan dentro de estas últimas. Una característica de la dinámica grupal es que la promoción no es individual sino precisamente grupal, favoreciendo la tarea entre pares en lugar de la competencia.

Con respecto a la evaluación y desde nuestra perspectiva, el estudio centrado en la sistemática repetición de las enseñanzas de los docentes promueve en los estudiantes actitudes pasivas y acríticas, impidiendo la construcción de puntos de vista propios o alejados de la cultura escolar. Si ésta última está imbuida de la ideología y cosmovisiones hegemónicas, es desde la misma dinámica escolar que se facilita la formación de estudiantes sumisos y adaptados a los valores y pautas de la cultura dominante. La pedagogía crítica, en cambio, considera que quienes se educan deben poder "apropiarse" de los saberes que se les ofrecen, es decir, hacerlos suyos y construir a partir de ellos un conocimiento autónomo, para sí. Esta nueva producción, enriquecida con los conocimientos y valores de la propia cultura, deberá servir a los alumnos para la intervención creativa sobre la realidad en la que viven, a fin de modificarla en función de los intereses y necesidades de su grupo social. La tarea de educarse está dirigida, por tanto, a colectivos humanos en los que se pretende generar vínculos solidarios, no a individuos aislados y en competencia.

LAS TRANSFORMACIONES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

La ideología desarrollista impuso una fuerte tendencia hacia la "departamentalización" en toda la región latinoamericana, durante la década del sesenta. En Argentina, el gobierno de facto de Juan Carlos Onganía (1966-1970) sanciona la Ley 17.245/67, dejando las puertas abiertas a la organización por departamentos. Uno de los objetivos fundamentales de la departamentalización era lograr una racionalización de los recursos docentes, reprimiendo toda iniciativa política en todos los claustros, en una universidad superpoblada. [18]

Esta ley fue aplicada en numerosas unidades académicas del país, sin afectar al tradicional sistema de cátedras ni a la organización por facultades. Pero con el retorno de la democracia en 1973, continuó vigente y dio lugar a una serie de transformaciones efectivas en algunas casas de altos estudios, entre las que se destaca la Universidad Nacional de Cuyo.

Se trató de una riquísima experiencia de transformación pedagógica que encontró en Arturo Roig a uno de sus principales promotores, como Secretario Académico de la institución. Se abrió una etapa de cambios de las formas organizativas, tendientes a implementar la departamentalización dentro de las Facultades y Escuelas Superiores, en el marco de un proyecto pedagógico participativo.

Entre sus principales objetivos, Roig destaca:

1) Constituir "unidades pedagógicas" en las que docentes y estudiantes compartieran la responsabilidad del proceso de enseñanza-aprendizaje, estableciéndose entre ellos novedosos vínculos educativos.

18 ROIG, A (1998). "Un experimento en pedagogía universitaria participativa. El ensayo de los años 1973-74 en Mendoza", *Op. cit.*, pp. 105 y ss.

2) Integrar de modo efectivo docencia, investigación, prestación de servicios y eventuales producciones de las unidades pedagógicas.
3) Alcanzar una labor interdisciplinaria en función de afinidades epistemológicas, curriculares o funcionales.
4) Montar un sistema flexible que permitiera atender a una mayor demanda educativa como consecuencia de una política de ingreso irrestricta.[19]

Los gobiernos antipopulares que se sucedieron a partir de mediados de los setenta se encargaron de poner fin al experimento y expulsar de la Universidad a prácticamente todos sus promotores –tanto alumnos como docentes–. Es difícil entonces evaluar un proceso que no logró alcanzar una maduración, y que en lugar de ello fue violentamente interrumpido en sus primeras fases.

De lo que no quedan dudas, sin embargo, es que el tipo de problemáticas pedagógicas a las que intentó dar respuestas no han sido aún superadas. Inclusive muchas de ellas se han agravado, como consecuencia de la embestida neoliberal de los años noventa.

EL PROYECTO EDUCATIVO DE UNA NACIÓN EN CRISIS: LOS AÑOS NOVENTA

Analizaremos en este apartado algunas transformaciones que sufrió el sistema educativo argentino durante la década pasada. La propuesta de la CEPAL para los estados latinoamericanos frente al contexto de neoliberalismo y globalización de las economías del planeta se conoce como "transformación productiva con equidad". Fue elaborada a comienzos de los noventa, y los ejes centrales señalaban que estos países debían lograr "mayores niveles de competitividad", reorganizando sus economías en función de la lógica de los mercados internacionales. Para evitar la elevada conflictividad social que acarrean las sociedades altamente desiguales y polarizadas, la CEPAL afirmaba que era necesario lograr niveles aceptables de distribución de la riqueza. Era imprescindible, además, que el sistema gozara de legitimidad, para lo cual debían consolidarse las democracias representativas[20].

La educación aparecía en la propuesta cepalina como uno de los ejes centrales (junto con el progreso técnico y la generación de empleo productivo) alrededor del cual debía articularse la transformación productiva con equidad.

El sistema educativo argentino sufrió en los noventa importantes cambios influenciados por estas concepciones, así como por las recomendaciones de organismos internacionales como el Banco Mundial. En palabras de la CEPAL:

De ahí que para conciliar eficiencia con equidad sea imperativo mejorar la calidad de la educación y asegurar a todos los estratos sociales un acceso similar a ella.

Para conseguirlo es esencial aumentar la descentralización y la autonomía local, si bien convendría reservar a los organismos centrales las funciones de planificación estratégica y la responsabilidad de asegurar un nivel mínimo de calidad aceptable, con las asignaciones distributivas complementarias que ello implica[21].

19 *Ibíd.*, p. 123.

20 Cfr. CEPAL (1992), *Equidad y transformación productiva: un enfoque integrado*, Santiago de Chile, Naciones Unidas.

21 *Ibíd.*, p. 19.

Como se observa, la autonomía de cada una de las unidades educativas que conforman el sistema queda desde este enfoque cercenada, limitándose a las decisiones cotidianas. En cambio, los grandes ejes y objetivos de la educación están enmarcados en líneas de acción globales, que han sido previamente definidas de modo centralizado.

Por otra parte, el compromiso de aumentar los niveles de financiamiento del sistema para garantizar el "acceso similar" a todos los estratos sociales es absolutamente olvidado en las políticas educativas de la década. En el caso de las universidades nacionales, se suceden significativos "recortes" presupuestarios, lo que generó un activo movimiento estudiantil e intelectual de resistencia a la Ley de Educación Superior y en general a las políticas de retirada del Estado neoliberal.

Los mecanismos a través de los cuales se modificó la estructura del sistema educativo (lo que se plasmó en las leyes Federal y Superior de Educación) fueron masivamente desacreditados, ya que en general no se tuvieron en cuenta las investigaciones, planteos y críticas que numerosos educadores y pedagogos argentinos realizaron a las propuestas oficiales.

En el modelo que se implementó, la Universidad debía responder al proyecto de hegemonía del capitalismo transnacional. Como consecuencia, hay un abandono de la función de servicio social que le atribuía Roig a nuestra institución de altos estudios. Ésta se fue transformando progresivamente en un ente capacitador de profesionales (de mala calidad en no pocos casos) en lugar de formar cientistas para la producción de conocimientos, ni mucho menos, ciudadanos educados para el ejercicio de la democracia y los derechos humanos.

Por otra parte, es irrisorio sostener el discurso oficial de "educación para la democracia" cuando los mecanismos a través de los cuales se fueron imponiendo las transformaciones fueron poco democráticos. De hecho, en 1995 (año de la sanción de la Ley de Educación Superior) se multiplicaron las medidas de resistencia y rechazo a las nuevas disposiciones a lo largo y ancho del país. En años posteriores, los "ejes de lucha" estuvieron centrados en la defensa de la gratuidad de la enseñanza en todos los niveles, el rechazo a los recortes presupuestarios y a las formas de financiamiento que implicaran el endeudamiento externo del país o la transformación de la universidad pública en una empresa de "venta de servicios".

En sus escritos, Roig vincula de modo directo el problema de la falta de presupuesto y la búsqueda de recursos extra-presupuestarios con la cuestión de la autonomía universitaria, gravemente amenazada si los que proveen dichos recursos son precisamente los organismos de crédito internacional –los mismos que determinaban los grandes lineamientos de las políticas de Estado de los noventa–[22]. Un claro ejemplo de esta estrategia neoliberal para tener bajo control al sistema universitario fue la creación del Fondo para el Mejoramiento de la Calidad Educativa (FOMEC) cuyos recursos provenían de créditos condicionados del Banco Mundial. Pues bien, el "NO al FOMEC" constituyó una bandera que los más diversos sectores políticos universitarios levantaron.

Las luchas de aquellos años, en las que los movimientos estudiantiles e intelectuales tuvieron una presencia destacable, aglutinaron a un amplio arco de rechazo al modelo que incluía en su seno a una heterogeneidad de organizaciones sociales y políticas, con gran diversidad ideológica. Los conflictos al interior de este arco estuvieron, como en todo proceso histórico social, a la orden del día, pero en las etapas en que pudo darse una unidad en la lucha, ésta estuvo signada por la resistencia y la defensa de los derechos e intereses populares permanentemente avasallados por el esquema societal orquestado.

22 ROIG, A (1998). "La universidad en el año 2000", *Op. cit.*, p. 250.

FILOSOFIA Y EDUCACIÓN PARA LA ESPERANZA

En el contexto de retrocesos y derrota social que significó la década pasada, la producción filosófica de Arturo Roig no abandonó la postura esperanzada que caracteriza al resto de su obra. Nos dice lo siguiente:

> Pero claro, el filósofo tiene que buscar siempre razones de las cosas y alguna razón tendrá que haber que justifique que seamos optimistas. Yo creo que sí, que esa razón existe y ella está en que siempre habrá la posibilidad de que surjan elementos contestatarios o renovadores, que siempre habrá un principio de rejuvenecimiento de nuestras sociedades tanto a nivel continental en América Latina, como a nivel mundial; y que siempre habrá oportunidades para las cuales tenemos que estar preparados; y el optimismo a lo mejor no es nada más que el esfuerzo para estar preparados para cuando venga la oportunidad, que no tiene por qué no venir, por el proceso de avance de la humanidad".[23]

La filosofía de la esperanza que nuestro autor sostiene y construye, encuentra en el "optimismo" la contracara de su método de trabajo. Su punto de partida es la constatación del carácter episódico de la filosofía latinoamericana, como resultado de cinco siglos de opresión y resistencia, en donde todas las instancias de la vida social –y también la reflexión filosófica– aparecen atravesadas por los avances, retrocesos y nuevas emergencias en el largo camino hacia la emancipación continental.[24] En medio de tanta fragmentariedad, Roig reclama para sí, como parte de ese sujeto latinoamericano que se reconoce a sí mismo como valioso, el "derecho al relato", a la elaboración de un discurso sobre nuestra identidad en el proceso de deconstrucción y reconstrucción de la memoria histórica.

Para concluir, afirmamos que toda preocupación pedagógica es, en definitiva, una reflexión sobre los métodos de enseñanza, pero también sobre los fundamentos y objetivos de la educación. Entran en juego valores y cosmovisiones que remiten a posicionamientos políticos y filosóficos. Pues bien, los escritos pedagógicos de Roig están atravesados por una filosofía crítica y contestataria, profundamente comprometida con la historia de resistencia de nuestros pueblos. La práctica pedagógica es, entonces, también praxis revolucionaria, propia de una mirada esperanzada de nuestras posibilidades como latinoamericanos.

23 PINEDO, J (1998). "Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Andrés Roig", *Op. cit*., p. 310.

24 ROIG, A (1998). "Sujeto, disciplina y currículum. Carta a Adriana Puiggrós", *Op. cit*., p. 312.

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 93 - 99
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

El legado de Roig re-visitado desde los intersticios de lo político

Roig's Legacy Revisited from Political Interstices

Paola GRAMAGLIA
Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.
Córdoba, Argentina.

RESUMEN

Una de las matrices que opera en la construcción roigeana de la Historia de las ideas latinoamericanas radica en la intención de seguir afirmando y haciendo explícito el "sentido" desde el cual se organiza, precisamente, el "a priori antropológico", el que determina el valor axiológico como imposible de suturar. Sin descuidar las posiciones diferenciales en las que emergen las emancipaciones de los sujetos latinoamericanos que, "se ponen a sí mismos como valiosos". El legado de Roig, nos posibilita configurar la dimensión de lo político en la escritura de la historia, ya que los sujetos poseen la capacidad de escribir su propia narrativa.
Palabras clave: Posiciones diferenciales, emancipación, historia, ideas de América Latina.

ABSTRACT

One of the matrices operating in Roig's construction of the history of Latin American ideas lies in the intention to continue affirming and making explicit the "sense" from which it is organized, precisely, the "anthropological *a priori,* " which determines that axiological value cannot be sutured, without neglecting the differential positions in which the emancipations of Latin American subjects emerge that "make themselves valuable." Roig's legacy allows us to configure the political dimension in the writing of history, since subjects have the capacity to write their own narrative.
Keywords: Differential positions, emancipation, Latin American ideas, legacy.

Recibido: 06-08-2012 ✦ Aceptado: 16-10-2012

Arturo Roig, es no sólo un pensador importantísimo para nuestra América, sino que debemos destacar la valiosa tarea que realizó en el ámbito de la educación universitaria. Como Secretario Académico de la Universidad de Cuyo en los años 1973 y 1974, impulsó la renovación de las estructuras y modalidades educativas universitarias,

> (…)con el objeto de desplazar el verticalismo tradicional de los métodos de enseñanza, instaurar formas democráticas de aprendizaje, y conmover, en definitiva, la concepción profesionalista de la universidad, para promover en su lugar el desarrollo de una comprensión social y política de la misión y función de la institución universitaria. Los cambios promovidos por Roig en esos años apuntaban a reemplazar el antiguo sistema de cátedras por unidades pedagógicas amplias, capaces de favorecer la integración tanto de los saberes como de las actividades de docencia, investigación y servicio a la comunidad, todo ello dentro de un espíritu que enfatizaba el sentido totalizador del conocimiento y el compromiso del universitario con la sociedad[1].

Estas prácticas pedagógicas se encuentran en íntima relación con sus propuestas teóricas.[2] Su regreso a nuestro país en 1984, luego de su exilio forzado, aportó a la renovación democrática argentina, a través de su esmerado e infatigable trabajo desde su centro en el CRICYT-CONICET, en el que formó a un nutrido grupo de investigadores. En el discurso de reposición de su cátedra en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, afirmó en relación a la función liberadora de la filosofía:

> (…) el ejercicio de la libertad es, en filosofía, la puesta en marcha de una praxis responsable y, por eso mismo, crítica. No pretende la filosofía un lugar preferente, pero a ella le corresponde la reflexión sobre el hecho mismo del ejercicio del saber cómo ejercicio de la libertad. Ya pasaron los tiempos del divorcio entre teoría y praxis. El filósofo, o quien se precie de serlo, deberá regresar al ágora, deberá reincorporarse valientemente a la ciudad. (…). El país nos espera, América Latina nos espera. Empecemos una nueva aurora, aún cuando hayamos dejado desgarradas nuestras carnes –y tan dolorosamente– en este camino que vamos llevando[3].

La perspectiva de la Historia de las Ideas y su ampliación metodológica diluye claramente el concepto de "influencia" y sus implicancias, para introducirnos, en su lugar, en una de las formas posibles de la "escritura". Es decir, en una permanente actualización o, en palabras del mismo Arturo, de los comienzos y re-comienzos; como si se tratara de un *trabajo* sobre una tradición de la que se participa y que, al mismo tiempo, se violenta permanentemente, señalando aquellos desajustes "locales" como constitutivos de su mismo concepto[4]. En este registro, es que adquiere mayor relevancia el concepto que sostiene el autor como Historia de las Ideas Latinoamericanas. De esta manera se propone disipar las definiciones, que se alimentan en las relaciones binarias entre "centro" y "peri-

1 FERNÁNDEZ NADAL, E (2012). "Arturo Andrés Roig: maestro y pedagogo, historiador y filósofo de Nuestra América.", *Boletín Electrónico*, nº 173, 07/05/ 2012, FADIUNC, Mendoza.

2 GRAMAGLIA, P (2007). "Teoría y praxis. Notas para re-pensar la Universidad Latinoamericana", in: KOLEFF, M (2007). *Universidad y sociedad*. Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, pp. 185-197.

3 ROIG, A (1985). "Discursos". Acto de bienvenida y desagravio al profesor Roig. Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*. (Sección: documentos). Año I. nº 3. Mayo-Agosto. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 123-129.

4 GRAMAGLIA, P (2007). "La Historia de las ideas Latinoamericanas y el autoritario discurso de la realidad", *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la Filosofía*. nº 4. Marzo. México, pp. 163-169.

feria", en los términos de "original" y "copia", para afirmar en cambio, a mi juicio, una formulación que se escapa en los intersticios de la historicidad cotidiana a través de los quiebres, las rupturas, las historias episódicas, las morales emergentes[5].

En la misma dirección y más importante aún, nos parece que la propuesta de Roig se encarga de no tratar de argumentar la necesidad de la condición periférica como *deficiencia*, ni tampoco en una perspectiva caritativa eticista del otro que reifica a la figura de la víctima, acentuando la concepción en lo que tengan de carencia[6]. Más bien, su empeño, consiste en valorar y construir una formulación propia que, insisto, bien podría ser entendida como "escritura" o como una especificidad de las ideas propias de una filosofía latinoamericana. Así pueden entenderse sus trabajos sobre pensadores mendocinos o los ensayos de políticos locales, ampliando metodológicamente el campo de lo estrictamente filosófico al concepto de filosofemas de los que hablara Hegel. En esa dirección se encuentran los trabajos de autores como Juan Montalvo, Domingo F. Sarmiento, Juan B. Alberdi, Andrés Bello, Vaz Ferreyra, Simón Rodríguez, entre tantos otros.

En la importante obra de Roig, me interesa señalar los que considero sus textos nodales: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981, 2009); *Rostro y filosofía de América Latina (1993); y Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002). En ellos trabaja, entre otras cuestiones, dos tópicos que resultan indispensables para nuestro quehacer filosófico: la cuestión del sujeto latinoamericano y su alcance epistémico en el tratamiento de una Historia de las ideas. Es precisamente en esta dirección que considero relevante destacar que, una de las distinciones que operan en esta construcción roigeana radica en la intención de seguir afirmando y haciendo explícito el "sentido" desde el cual se organiza, precisamente, el "a priori antropológico", el que determina el valor axiológico como imposible de suturar, al mismo tiempo que posibilita construir una narración de la Historia de las ideas Latinoamericanas. Sin descuidar, las posiciones diferenciales en las que emergen las emancipaciones de los sujetos latinoamericanos,[7] que marcan los límites y la naturaleza de nuestro horizonte de comprensión. Es decir, en un sentido es normativo, en tanto el a priori es un "ponernos a nosotros mismos como valiosos", y esto es posible a través de un sujeto empírico, como sostiene Roig, un sujeto que tiene la capacidad de experiencia. Lejos está de concebirse en términos exclusivamente cognitivos o sustanciales, es un sujeto que "considera valioso el pensar sobre sí mismo". Por lo tanto, lo axiológico se presenta con una cierta prioridad respecto de lo gnoseológico,

5 Véase, para el tratamiento de la historicidad y cotidianeidad: ROIG, A (1981). *Teoría y Crítica del Pensamiento latinoamericano*. F. C. E, México, pp. 274-283; ROIG, A (1979). "Narrativa y cotidianidad", *Cultura. Revista del Banco del Ecuador.* Vol. 12. Quito, pp. 5-68. Y ROIG, A (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. EDIUNC, Mendoza.

6 DUSSEL, E (1998). *Ética de la liberación en la era de globalización y de la exclusión.* Trotta, Madrid, y DUSSEL, E (2009). "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, abril-junio, pp. 31-44. Para una crítica de la perspectiva eticista, véase: CERUTTI GULDBERG, H (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. F. C. E., México, pp. 302-332.

7 La noción de diferencia, la he desarrollado en mi texto: GRAMAGLIA, P (2008). *La democracia radicalizada en Ernesto Laclau*, U. N. C. y Sarmiento Universitas Libros, Córdoba, p. 46. Véase también: DERRIDA, J (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, p. 213, y ACERO, JJ (1989). "Derrida y algunas cuestiones de teoría lingüística", *Anthropos*. Suplemento 13, pp.123-124. Entiendo por *posición*, el concepto de *posición diferencial* tal cual lo trabajan Laclau- Mouffe, cuando analizan el campo discursivo como campo social y afirman que "…no existe *un* discurso y *un* sistema de categorías a través del cual lo "real" hablaría sin mediaciones" y que "…hemos hablado de discurso como un sistema de identidades diferenciales". LACLAU, E & MOUFFE, Ch (1989). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI, Madrid, pp. 3 y 116.

pues lo posibilita. Claramente, piensa al sujeto en su inserción social, un nosotros, dirá, que es un principio práctico de universalidad.[8]

Entonces, es esta ampliación metodológica roigeana la que nos permite pensar las perspectivas actuales respecto de las formulaciones complejas de los sujetos políticos latinoamericanos en el paradigma del capitalismo globalizado.[9]

En otras palabras, al mismo tiempo que se desplaza la comprensión dicotómica binaria de centro-periferia al hacer implosionar a la periferia en el mismo centro, se desestabiliza las categorías tradicionales que cuestionaban el flujo imperialista de los saberes de las metrópolis hacia las márgenes dependientes, refractando las relaciones y diluyendo de modo aún más complejo lo que tienen de aparentemente dicotómico.[10] Por estas razones, no se trata de una simple oposición a Hegel, en la que se resuelve el esfuerzo de algunos filósofos del campo liberacionista por organizar un contra-mega relato; por el contrario, es una cuestión harto compleja, ya que la ganancia heurística se adquiere al comprender la dinamicidad de la forma refractaria, para, a partir de allí, pasar a sostener que es la insuficiencia de la dialéctica la que no da cuenta del trabajo de ese excedente ontológico, que, en consecuencia, escapará siempre, dada nuestra condición textual, del conocimiento de toda filosofía y de todo esfuerzo cognoscitivo.[11]

El aporte de Arturo Roig, del cual no podemos desentendernos, es que diluye la ontología fundante para ofrecernos en su lugar la dimensión sobredeterminada de lo discursivo. Esto quiere decir que se trata de ideas, conceptos, imágenes, creencias, valores, sensibilidades, "hechos de discurso", representaciones; no de la `realidad´, he ahí la importancia del llamado giro lingüístico producido. Es así como el acceso a la realidad es sólo posible a través de múltiples mediaciones en las se presenta como un universo discursivo: "...la totalidad, actual o posible de las manifestaciones discursivas de una comunidad humana concreta, no plenamente consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar."[12]

Considerando la importancia que han tenido las críticas a la modernidad desde esta matriz teórica, valoro que, a pesar de las modas, la intención es la misma, asumir las complicaciones que significan formular "su" historia como una narrativa. Conviene no perder de vista la importancia en no caer en una filosofía de la historia sustancialista metafísica, como tampoco en un historicismo en el que el sujeto (colectivo) no posee capacidad de ejercer el poder por sí mismo, tan propia de las pers-

8 ROIG, A (2005). "Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil", *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*. n° 1. México, pp. 43-64.

9 El contraste centros/periferias es pues inherente a la expansión mundial del capitalismo realmente existente en todas las etapas de su despliegue desde sus orígenes. El imperialismo, que es propio del capitalismo ha revestido diversas y sucesivas formas en relación estrecha con las características específicas de las sucesivas fases de la acumulación capitalista: el mercantilismo (de 1500 a 1800), el capitalismo industrial clásico (de 1800 a 1945), la fase posterior a la Segunda Guerra Mundial (de 1945 a 1990) y la globalización en camino de construirse." AMIN, S (2009). "Introducción: Franz Fanon en África y Asia", in: FANON, F (2009). *Piel Negra, máscaras blancas.* Akal, Madrid, p. 7.

10 Véase CASTRO GÓMEZ, S (1996). "Populismo y filosofía. Los discursos de identidad en la filosofía latinoamericana del siglo XX", in: *Crítica de la razón latinoamericana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 67-97.

11 BUCKS MORSS, S (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica del amo y del esclavo.* Norma, Buenos Aires, pp. 79-81.

12 ROIG, A (1995). "Consideraciones sobre la metodología de la Historia de las Ideas" in: PICOTTI, D. (Comp.) *Pensar desde América*. Catálogos, Buenos Aires, p. 38.

pectivas liberales elitistas de la periferia[13]. Y por supuesto, tampoco en una versión atomista posmoderna, desencantada de las emancipaciones humanas. Es precisamente, considerando esta riqueza de la matriz roigeana, que me permito re-pensar las "condiciones materiales" que se necesitan para re-comenzar una historia de las ideas íntimamente vinculada con los complejos procesos sociales de América Latina, en los que como dice Ofelia Schutte: "... depende en su progreso de horizontes de comprensión y de una apertura hacia esos horizontes, que no responden estrictamente a problemas teóricos. La filosofía se instala sobre ellos como un intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida."[14]

En esta dirección, es posible afirmar que el autor nos habilita a configurar horizontes de sentido en los cuales los procesos sociales constituyen a los sujetos políticos latinoamericanos como agentes de sus propias emancipaciones. He aquí, la cuestión central que me interesa recuperar de la perspectiva de Roig, la agencia política de este sujeto, como portador de sus propias emancipaciones.

Es el propio Roig quien reconoce, en cierta manera, los inconvenientes teóricos que una perspectiva autorreferencial presenta; de allí, precisamente, su insistencia en postular un sujeto (político-ético) que constituye el sentido de la organización textual y su relación con "una realidad social conflictiva". En otras palabras, el legado de Roig, nos suministra instrumentos teóricos para instalarnos en la dimensión de lo político en la escritura de la historia.[15] Al mismo tiempo que representa una posición que no puede desligarse de su situación de periferia[16]. Por supuesto, siempre y cuando estemos dispuestos a aceptar, como lo estaría el propio Roig, que lo político es el espacio de la conflictividad social en la que los sujetos empíricos "se ponen a sí mismos como valiosos" y en este sentido me refiero a que poseen la capacidad de escribir la historia.

Por otro lado, cuando Roig plantea las morales emergentes, es innegable la importancia que le otorga al espacio de lo social como la dimensión política de la conciencia de sí y al mismo tiempo como espacio de la conflictividad. Acentuando quizás, en esta dirección la dimensión política de lo social, ya que, no posee un contenido pre-fijado, ni pre-determinado, y pretende desentenderse de la lógica binaria opresor/oprimido. Es por ello, a mi juicio, que resulta una vía heurística fértil concebir los intersticios, las dislocaciones, los "entre lugares", en el que los sujetos latinoamericanos también se ponen a sí mismos como valiosos. En esta dirección trabajan y se expanden las investigaciones

13 Véase, para una crítica en el tratamiento del tiempo de transición: CHAKRABARTY, D (2008). *Al margen de Europa*. Tusquets, Barcelona, pp. 57-42.

14 SCHUTTE, O (1993). "De la conciencia para sí a la solidaridad latinoamericana: reflexiones sobre el pensamiento teórico de Arturo Andrés Roig", in: ROIG A (1993). *Rostro y Filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, pp. 11-21.

15 Véase los textos publicados en *Subaltern Studies*: «Subaltern Studies I», Oxford University Press, 1982; «Subaltern Studies II», Oxford University Press, 1983; «Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India», Oxford University Press, 1983; «Subaltern Studies IX», Oxford University Press, 1996. Una recopilación de algunos de estos artículos, puede verse en GUHA, R & SPIVAK, G (Eds.) (1988). *Selected Subaltern Studies.* Oxford University Press, Nueva York. En castellano, el texto de RANAHIT G (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos.* Crítica. Barcelona.

16 No me refiero con esto a un tiempo de superación de las relaciones coloniales, ni a una desaparición, más bien, me refiero a una reconfiguración de estas mismas relaciones pero en un escenario de capitalismo globalizado, en las que conviven sociedades con temporalidades diferenciales y configuraciones sociales diversas y, precisamente por ello, más complejas, por lo cual debemos estar más atentos a las particularidades locales de la relación de lo poscolonial/político que nos atraviesa. Véase: QUIJANO, A (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, Lima, nº 29, Vol. 13, p. 11; y QUIJANO, A (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in: LANDER, E (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* CLACSO, Buenos Aires, p. 246.

realizadas por Silvia Rivera Cusicanqui, Pablo Mamani, Karina Bidaseca, Alejandro de Otto, Eduardo Grüner, Gustavo Cruz, y yo misma entre otros[17].

Una Latinoamérica, que es también, al mismo tiempo, contingente, provisional, oscilante, y que puede comprenderse en este registro, con fronteras teóricas más porosas para pensar las temporalidades yuxtapuestas[18] que la habitan, que están presentes y que se hacen visibles desde hace unas décadas en diferentes experiencias emancipatorias.[19] En este sentido, la complejidad de los legados establece tanto distancias como similitudes en la reconstrucción de los sujetos políticos que contribuyen a la re-significación y la operatividad desde estas diferentes dimensiones. En ellas se sostiene el supuesto de que estas configuraciones operan en la constitución de una filosofía política crítica y que constituyen las heterogéneas narraciones que comprenden a América Latina como una geografía en sus diversidades temporales.

Es en esta dirección que está pensado el aporte valiosísimo de Roig y de su filosofar latinoamericanista, al comprender que su perspectiva viabiliza trabajar en la problemática que ocupa la constitución de los sujetos en la dinámica social, de los sujetos de la praxis transformadora y liberadora, como sujetos de discurso en la historia de nuestra América. Es decir, se ocupa de los "modos de objetivación" de un sujeto: los/las hombres/mujeres latinoamericanos/as en su complejidades de posición social y cultural. Nuestras investigaciones, aún en esbozos programáticos, se constituyen en relación a esos legados diferenciales que constituyen los sujetos colectivos como sujetos políticos.

Para situar en la actualidad los aportes de Roig, es importante tener en cuenta que en las dos últimas décadas las sociedades pos-industriales periféricas en las que vivimos, han sufrido cambios significativos. Los mismos han sido temas de las investigaciones en las ciencias sociales latinoamericanas, que han producido algunas formulaciones relevantes ya sea, en la antropología, en la sociología, o en lo político. Precisamente, investigaciones que trabajan y tienen como preocupación central el "ponernos a nosotros mismos como valiosos" desde el *"a-priori antropológico"* del que hablara Roig. En este sentido adquiere relevancia la episteme, que concibe anclada en ese "*a priori* antropo-

17 RIVERA CUSICANQUI, S (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, Buenos Aires, p. 5. BIDASECA, K (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*. Editorial SB. DE OTO, A & QUINTANA, M (2011). "Políticas en el cuerpo, políticas de la subjetividad. Aguafuertes fanonianas", *Revista de Estudios de Asia y África* del Colegio de México. México. n° 2. Vol. XLVII, pp. 269-291. GRÜNER, E (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa, Buenos Aires, p. 351. CRUZ, G (2009). *La liberación indígena contemporánea. Críticas filosóficas a una política-estética racializada*. EDUCC. Córdoba. LIENDO, C (2008). *Las críticas a la modernidad en la Filosofía Latinoamericana*. FF y H, U. N. C., Córdoba. Entre otros. En esta dirección también un grupo de intelectuales jóvenes trabajamos en la actualidad el Proyecto de investigación: "Indagaciones críticas en torno a la categoría de sujeto político en Latinoamérica: relocalizaciones, dislocaciones y rupturas". Avalado por Secyt.-U. N. C., Córdoba. Véase también la propuesta de nuestra revista: http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/intersticios.

18 También podríamos entender el planteo de García Canclini cuando nos dice que tenemos que reconocer que el "éxito de la denominación (popular) radica justamente en su capacidad de reunir a grupos tan distintos, cuya común situación de sub-alternidad no se deja nombrar suficientemente por lo étnico (indio), ni por el lugar en las relaciones de producción (obrero), ni por el ámbito geográfico (campesino-urbano)". GARCÍA CANCLINI, N (1987). "La crisis teórica en la investigación sobre la cultura popular". Ponencia presentada al *Simposio sobre Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, del 11 al 14 de mayo de 1987, organizado por CIESAS, Colegio de México, ENAH y UAM-Iztapalapa. En esta dirección se encuentran los trabajos del FERNÁNDEZ BRAVO, A, sobre los textos de los cronistas en las reservas tupí-guaraní en el Chaco del 1600.

19 GRAMAGLIA P (2011). "Lo político en Latinoamérica. Movimientos sociales, movimientos políticos", in: BRITOS CASTRO, G & GRAMAGLIA, L (Eds.). *Intersticios de la politica y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales*. U. N. C. Córdoba.

lógico" siempre dinámico y en relación con su concepción de sujeto empírico, referencia ineludible en las investigaciones del campo latinoamericanista.

Desde este lugar, es que adquiere fertilidad mantener una conversación con la perspectiva de la escritura de la historia que promueven en sus investigaciones autores indios, que escriben en el registro de lo poscolonial, pues, aunque resulte herético para algunos, no se trata de lecturas tan lejanas a la propuesta por Arturo Roig. Y es justamente en este cruce de tradiciones, donde se podría aprovechar las matrices teóricas que se complementan y necesitan para seguir creciendo en la comprensión del sujeto y de sus narrativas como vehículos de emancipación. Ambas tradiciones, podrían enriquecerse mutuamente, considerando sobre todo, que poseen un potencial de *experiencias* comunes, especialmente en lo que atañe a la cuestión (pos) colonial con el campo latinoamericanista, sino también en relación con las intervenciones que producen, en los intersticios de la política y la cultura, los propios sujetos latinoamericanos desde el campo político.

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 101 - 106
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Moralidad de la protesta y conflictividad social. La dignidad como guía para la acción

The Morality of Protest and Social Conflicts. Dignity as a Guide to Action

Nazareno BRAVO
INCIHUSA-CONICET, Argentina.

RESUMEN

El trabajo busca profundizar aspectos de la propuesta filosófica de Arturo Roig, con el objeto de analizar uno de los fenómenos de acción colectiva más novedosos de los últimos tiempos: los cortes de ruta, herramienta de lucha utilizada por los trabajadores desocupados en Argentina entre 1995 y 2005. Los cortes de ruta pueden ser vinculados otras formas históricas de demandar reconocimiento y dignidad, que se han repetido a lo largo de la historia del continente americano. A la luz del pensamiento social de Arturo Roig, estas prácticas pueden ser interpretadas como ejercicio de los continuos "comienzos y recomienzos" de un filosofar práctico, situado y crítico, que sería propio de América Latina.
Palabras clave: Acción colectiva, filosofía latinoamericana, moralidad de la protesta, "piqueteros".

ABSTRACT

This paper seeks to delve into aspects of Arturo Roig's philosophical proposal in order to analyze one of the most novel collective action phenomena in recent times: highway barriers, a fighting tool used by the unemployed workers in Argentina between 1995 and 2005. These highway barriers can be linked to other historical ways of demanding recognition and dignity, repeated throughout the history of the Latin American continent. Within the context of Arturo Roig's social ideas, these practices can be interpreted as an exercise of continuous "beginnings and re-beginnings" for a practical, *situated* and critical philosophizing that would belong to Latin America.
Keywords: Collective action, Latin American philosophy, morality of the protest, "picketers" (protesters that bar transit on a route).

Recibido: 24-07-2012 ✦ Aceptado: 05-09-2012

PRESENTACIÓN

El presente artículo busca vehiculizar algunos de los conceptos centrales de la perspectiva filosófica de Arturo Roig, en el análisis de uno de los fenómenos de acción colectiva más destacados de los últimos años –los cortes de ruta– como herramienta de lucha de los trabajadores desocupados en Argentina, desarrollados principalmente entre 1995 y 2005.

El autor mendocino, hace alusión a una tradición moral propia de América Latina presente desde los inicios de su historia y que surge en estrecha vinculación con movilizaciones y resistencias sociales ocurridas a lo largo del tiempo. Uno de los conceptos nodales de la *moral de la protesta* es el *a priori antropológico.* Roig toma este concepto, de origen kantiano, para dar cuenta de la importancia y trascendencia que posee el momento de afirmación de un sujeto histórico, "un sujeto que para conocer el mundo se ponía en un acto de afirmación de sí mismo, comenzando por el reconocimiento del valor de la subjetividad y de su autoconocimiento como hechos históricos"[1].

Sobre esta categoría, resulta pertinente la siguiente aclaración:

> El a priori antropológico –posición sujetiva que implica la autoconciencia y el autorreconocimiento de sí como valioso y que Roig considera condición de posibilidad de una filosofía latinoamericana– posee un aspecto ético. Por una parte, es expresión del principio conativo de perseverancia en el ser, que Spinoza atribuye a todos los entes; pero, además y en la medida en que está referido a la condición humana, supone el reconocimiento de la dignidad intrínseca de todo hombre y de su valor como fin en sí mismo. Este reconocimiento empero no es de carácter puramente teórico ni surge "naturalmente" en las relaciones humanas; según Roig el mismo se origina históricamente cuando tiene lugar un proceso de emergencia, que siempre se encuentra impulsado por necesidades humanas insatisfechas.[2]

Esto es, la existencia de una filosofía latinoamericana supone la presencia de un sujeto activo, emergente, que, ante el avasallamiento de sus libertades y a partir de una práctica concreta vinculada con la exigencia de reconocimiento de sí y de sus derechos, asume su importancia, su condición de "fin en sí mismo", y así dignifica su vida. Cabe destacar que se hace alusión a un sujeto colectivo que construye una visión crítica al calor de procesos sociales vinculados a experiencias y proyectos de demanda, resistencia y transformación social.

Una de las características destacadas de esa tradición filosófica y moral, que se desprende del punto anterior, es que sus principales referentes no han sido intelectuales profesionales o filósofos, sino hombres y mujeres involucrados en experiencias de movilización colectiva. Este asunto, sumado al carácter dinámico y conflictivo que poseen los procesos sociales en los que se conforma dicho pensamiento, son elementos que sirven para enmarcar los cíclicos *comienzos y recomienzos* de la filosofía latinoamericana, y habilitan un fenómeno que Roig denomina "reordenamiento de los saberes y de las prácticas"[3]. Es decir, los grupos humanos movilizados logran resquebrajar los mandatos impuestos, todos los cuales se materializan en hechos y cosmovisiones que refuerzan el *status quo,* a partir de una acción dialécticamente vinculada con la crítica, elaboración y resemantización de categorías.

1 ROIG, A (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUNC, Mendoza, p.111.

2 FERNÁNDEZ NADAL, E (2001). "Arturo Andrés Roig (1922)", in: DE BERTRANOU, CJ (Comp.). *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo.* EDIUNC, Mendoza, p. 176.

3 ROIG, A (2002). *Op. cit.*, 113.

Es necesario situar estos aspectos de la filosofía moral, en un contexto histórico y social particular, tal como es el latinoamericano. La aparición periódica de manifestaciones de una moralidad de la protesta habla a las claras no sólo de la capacidad y vocación liberadora de los sectores populares a lo largo de la historia, sino también de una situación de dominación sostenida durante siglos. Este es un elemento que debe ser tenido en cuenta para comprender lo "no-sistemático" de este pensamiento moral ya que, justamente, algunas de las estrategias que poseen los grupos dominantes para imponerse se relacionan con la apropiación de saberes colectivos, la apuesta por interrumpir la historización de las experiencias de lucha y por dificultar la construcción de "nosotros" digno.

Pero más allá de la forzosa discontinuidad e inconexión que la caracteriza, la filosofía latinoamericana, tal como la concibe Roig, posee elementos que la aglutinan y habilitan su historización. Fundamentalmente, se hace referencia a aquellos valores que se erigen como columna vertebral de este pensamiento moral: el *disenso* y la afirmación de una *alteridad* que sirve como foco de resistencia ante una lógica dominante que no contempla *otredades*[4].

> En definitiva, el reconocimiento de la dignidad humana está vinculado a las formas históricas de resistencia frente al poder; es siempre el resultado de un "duro trabajo de la sujetividad" que se levanta contra la objetividad, de una moralidad que se rebela contra una eticidad, esto es, contra un conjunto de valores y normas objetivadas en las instituciones sociales que representan la ética de los opresores[5].

Como se anticipó, las visiones, prácticas y discursos en las que es posible identificar posicionamientos ético-valorativos que atraviesan la historia nuestroamericana, surgen a partir del involucramiento en luchas sociales concretas. Entre estas, Roig señala los movimientos independentistas del siglo XIX y la labor de las Madres de Plaza de Mayo desde los tiempos de la dictadura militar argentina (1976-1983)[6].

Se abre aquí, la posibilidad de realizar una lectura situada respecto de experiencias de disenso, resistencia social y politización de la conflictividad social en el contexto neoliberal argentino contemporáneo. Se tendrá en cuenta para esto, una de las manifestaciones más llamativas y recientes de movilización colectiva: los cortes de ruta o *piquetes* de los trabajadores desocupados.[7]

IDENTIDADES EN DISPUTA: DIGNIDAD, DESOCUPADOS O PIQUETEROS

Sin dudas el fenómeno de los cortes de ruta encabezados por trabajadores/as desocupados/as a partir de mediados de la década de 1990, sirvió de punta de lanza para una actualización de los debates políticos y teóricos de los estudios sociales argentinos en los últimos años[8]. La "apari-

4 *Ibíd.*, p.111.

5 FERNÁNDEZ NADAL, E (2001). *Op. cit.*, p.177.

6 Cfr. ROIG, A (1993). *Rostro y Filosofía de América Latina.* EDIUNC, Mendoza, pp. 182-187.

7 *Piquetes* es la denominación que se les da a la acción de impedir el paso de vehículos por parte de los manifestantes que, de esta manera, reclaman y buscan llamar la atención del gobierno y de la ciudadanía. Los primeros cortes de ruta tuvieron lugar en provincias del sur y norte de Argentina, donde las privatizaciones de las empresas estatales, derivaron en el desempleo de miles de trabajadores/as. Si bien el movimiento piquetero es reconocido por esta forma de lucha, las experiencias piqueteras incluyeron un profundo trabajo de base en barrios de todo el país.

8 SVAMPA, M & PEREYRA, S (2003). *Entre la ruta y el barrio; la experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires, Biblos; y MASSETTI, A (2009). *La década piquetera (1995-2005); acción colectiva y protesta social de los movimientos territoriales urbanos*. Trilce, Buenos Aires.

ción" de un nuevo actor colectivo pudo ser analizada como correlato de transformaciones estructurales de gran envergadura, el impacto que éstas provocaron en el orden social y la edificación de respuestas colectivas, muchas veces en relación con la demanda de reconocimiento. En este marco, se propone indagar aspectos de la experiencia del movimiento piquetero, a la luz del concepto de "a priori antropológico" propuesto por Roig.

Debe reconocerse, en principio, que es en la cotidianeidad de los sectores populares donde se refleja gran parte de las principales y más acuciantes efectos de la crítica situación: el mundo conocido –la fábrica, el barrio, la familia– y las expectativas que allí se tejían –el progreso, la transformación social, la solidaridad– mutó en lugares en los que primaba la incertidumbre y se experimentaba la marginación[9]. Sin dudas, el desmantelamiento de las llamadas sociedades salariales, implicó la puesta en crisis de una identidad social vinculada al empleo, fuertemente impulsada por el Estado de Bienestar, en la que se socializaron varias generaciones.

Durante décadas, los sectores populares lograron definirse y actuar a partir de su condición de trabajadores. La variedad de situaciones que pudieran señalarse al interior del colectivo "clase trabajadora" o "pueblo", no impide reconocer los elevados niveles de homogeneidad en los que se basó tal elaboración. Esta manera de postular una identidad colectiva, se materializó además, en los modos de organizarse y actuar conjuntamente a través de partidos y sindicatos desde donde fue posible intervenir en la vida política nacional.

La puesta en crisis de aquel modelo de sociedad, fue analizada conceptualmente en el marco de la "nueva cuestión social", en clave de rupturas, ausencias y caídas. Los análisis sociales lograron poner de manifiesto las diferencias con el escenario anterior, pero hizo falta revisar buena parte de tales supuestos para reconocer y comprender el desarrollo de novedosas respuestas colectivas a la situación de crisis, que derivaron en espacios de participación y organización tales como los cortes de ruta aquí referidos.

Uno de los elementos necesarios para comprender el surgimiento del fenómeno piquetero se vincula con una instancia de cuestionamiento de la atribución identitaria (que los ubicó como "desocupados" o "pobres") y la postulación de una identidad colectiva propia, aspecto que puede ser relacionado con la afirmación de un "nosotros" digno que supone la moralidad emergente.

La profundización y heterogenización inédita de la pobreza, fue el marco desde el que se produjo lo que algunos autores han graficado con la imagen de una metamorfosis acelerada del "trabajador" en "pobre":

> La denominación de pobres de los que eran considerados hasta entonces trabajadores comporta una redefinición de los problemas sociales y de los dispositivos capaces de servir al combate de la nueva plaga. A continuación, esta nueva problematización forma parte de la manera en que los individuos 'viven' su situación, lo que la hace entrar así en relación directa con las modalidades de la movilización colectiva.[10]

La construcción de identidad es un complejo y dinámico proceso en el que entran en juego distintos actores sociales que, con herramientas y estrategias diversas, buscan imponer su mirada al resto. Al mismo tiempo, individual y colectivamente se intentan puntos de sutura entre las diversas vi-

9 SVAMPA, M (2000). *Desde abajo; la transformación de las identidades sociales.* Biblos, Buenos Aires, p.157.

10 MERKLEN, D (2005). *Pobres ciudadanos; las clases populares en la era democrática* (Argentina, 1983-2003). Gorla, Buenos Aires, p.111.

siones para conformar un relato más o menos coherente que permita un yo y un nosotros, enmarcados en una visión del pasado, una mirada sobre el presente y alguna perspectiva de futuro. Se trata, por tanto, de una edificación que está atravesada por luchas sociales e intereses divergentes y que, por lo mismo, nunca es definitiva, aunque deban reconocerse visiones que se encaraman como hegemónicas durante algún tiempo.

Lo que se quiere remarcar con las anteriores afiermaciones es la capacidad de los sectores dominantes (dominantes en lo económico y político, pero también en lo intelectual) de imponer no sólo modelos de exclusión, sino nomenclaturas que condicionan las posibilidades de pensar críticamente y actuar con autonomía. Este condicionamiento alcanzó, de más está aclararlo, a los propios sectores populares, quienes no sólo llevaron la peor parte del proceso sino que vieron limitadas las oportunidades de afrontar la situación como colectivo, en tanto que lo único que aparentemente compartían era su condición de pobreza. Además, ya no se trataría de una pobreza superable, transitoria o, al menos, "digna" como antaño, sino que queda restringida por nuevas valoraciones estigmatizantes: un pobre pasivo o peligroso, al que sólo cabe asistir o reprimir según el caso.

Sin embargo, fue desde la acción de estos pobres (trabajadores sin trabajo), desde donde surgió uno de los movimientos más novedosos e importantes de las últimas décadas, ya que posibilitó la visualización de la conflictividad social y la politización de sectores relegados de la sociedad, desde parámetros novedosos.

> Por otra parte y en conflicto con esa ética del poder, los movimientos sociales que, con diversos grados de espontaneidad, expresan sus requerimientos de dignidad y de justicia, representan una "moral de la protesta" o una "moral emergente". Este movimiento de "justicia desde abajo", mediante formas diversas de resistencia y desobediencia, es portador de un régimen axiológico que quiebra permanentemente los postulados de la ética del poder y anuncia la constitución de una sociedad civil en la que impere una eticidad distinta, una eticidad que permita el pleno desarrollo de la riqueza y plenitud humanas[11].

Debe destacarse, entonces, la importancia del "a priori antropológico" como condición de la posibilidad de cuestionar el orden y las valoraciones impuestas, desde una mirada colectiva[12].

Una identidad atribuida, basada en la condición de pobreza, resulta poco y nada pertinente para postularse como conjunto con capacidad de acción, especialmente si se consideran tanto las diferencias con las construcciones identitarias colectivas que habían encolumnado a los sectores populares poco tiempo atrás (*los trabajadores, el pueblo*), como el perfil estigmatizante que de "pobreza" se instaló. De allí que la aparición del Movimiento Piquetero, no pueda ser comprendida si no se tiene en cuenta un momento necesario de cuestionamiento crítico y reelaboración de dicha atribución, que permitiese la superación del estigma y la postulación de una identidad emergente, sostenida y conformada a partir de novedosas perspectivas de participación, movilización y expresión social. Aquí radica un aporte específico de la propuesta de Roig, ya que permite visualizar y apreciar el necesario momento de autoafirmación colectiva que implica todo proceso transformador.

> La posición de sujeto –que llama Roig 'a priori antropológico' y que configura el rasgo distintivo de la humanidad– implica siempre una emergencia y una resistencia frente a formas de someti-

11 FERNÁNDEZ NADAL, E. (2001). *Op. cit.*, p.178.

12 Cfr. PÉREZ ZABALA, C (2005). *La filosofía latinoamericana como compromiso.* ICALA, Río Cuarto.

> miento o marginación […]. La condición humana se pone de manifiesto cuando el ser humano, aplastado, despreciado, marginado, responde afirmando: 'yo también soy humano'. Afirmamos nuestra condición o índole cuando ejercemos el a priori antropológico, esa 'posición de sujeto' que emerge, resiste y recomienza. En este sentido, la condición humana es una meta y un camino de lucha para alcanzarla.[…]. Y las luchas contra las diversas formas de alienación 'sólo son posibles si el sujeto comienza sabiéndose sujeto'[13].

Es así como aquel "a priori antropológico" ("tenernos a nosotros mismos como valiosos") permite comprender, no sólo el surgimiento piquetero, sino enmarcar su valor como proceso social y sujeto político que "a través de su propia enajenación, surge con voz de protesta y de denuncia"[14].

CONCLUSIONES: LA DIGNIDAD COMO MOTOR DE LA ACCIÓN EN LA HISTORIA AMERICANA

El pasaje de "trabajador" a "pobre" (identidad impuesta a los sectores populares en crisis) y de "pobre" a "piquetero" (propuesta identitaria crítica, cuestionadora y desafiante, enarbolada por los mismos sectores) señala no sólo un tema de conceptualización, sino que marca la conflictividad entre una eticidad vigente y la emergencia de la moralidad de la protesta, manifiesta en el cuestionamiento de saberes teóricos dominantes y en la elaboración de técnicas políticas propias, que posibilitan una intervención concreta en la vida pública.

Si tuviera que postularse un hilo conductor para pensar la moralidad de la protesta podría apelarse a una categoría que atraviesa su historia: la dignidad, como guía de resistencia a la postulación de seres humanos como simples medios y no como "fines en sí mismos". Se trata de un pensamiento moral, de una filosofía no-sistematizada pero palpable, que emerge desde la práctica como respuesta, en momentos críticos de nuestra historia.

El cuestionamiento a un orden establecido, injusto y aniquilador de las diferencias, se asienta en la crítica y la rebelión ante un pensamiento hegemónico que basa su dominio en la explotación y sojuzgamiento. El rechazo a la "utilización" de seres humanos como medios (para obtener riquezas, poder, legitimidad, etcétera), en lugar de una relación entre seres que son "fines", puede señalarse como disparador de la protesta en cualquiera de los ejemplos citados. De allí que las disidencias y los proyectos emergentes broten en torno a la necesidad de recobrar o restituir experiencias humanas que los sectores dominantes logran privatizar para su provecho exclusivo: libertad, autonomía, justicia.

La dignidad como "idea reguladora", emerge como una necesidad fundamental no siempre cumplida, como núcleo de la disidencia y como brújula para la acción; más allá de que sus manifestaciones puedan corporizarse históricamente en vías expresivas muy diferentes entre sí –en cuanto a su formato o modo de verbalización–. La búsqueda de "nuevos universales sobre los cuales organizar la conducta humana de un modo no ajeno a formas de movilidad social y de cambios"[15], se encuentra como cimiento de la acción de hombres y mujeres que a lo largo y ancho del continente americano, han ido elaborando trabajosamente, y no sin contratiempos costosísimos, una cosmovisión propia que necesariamente deberá profundizarse al calor de la práctica.

13 FERNÁNDEZ NADAL, E (2005). "La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la sujetividad en las fronteras de la contingencia", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos.* nº. 40. CECYDEL, UNAM, México, pp. 87-92.

14 ROIG, A. (2002). *Op. cit.*, p. 24.

15 *Ibíd.*, p.111.

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 107 - 114
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Identidade ética na era da incerteza e da biotecnologia

Ethical Identity in an Era of Uncertainty and Biotechnology

Antonio SIDEKUM
Director de la Editorial Nova Harmonia, São Leopoldo, Brasil.

RESUMEN

El presente artículo plantea algunas consideraciones antropológicas sobre la biotecnología y su caracterización en esta era de incertidumbres. Se introduce el concepto de "ética de la emergencia" de Arturo Roig en un esfuerzo por avanzar en el análisis de la tecnobiología.
Palabras clave: Identidad ética, dignifad humana, incertidumbre, moral de la emergencia.

ABSTRACT

This article proposes some anthropological considerations about biotechnology and its characterization in this era of uncertainties. The concept of the "ethics of emergence" by Arturo Roig is introduced in an effort to move forward in analyzing techno-biology.
Keywords: Ethical identity, human dignity, uncertainty, morals of emergence.

Recibido: 04-08-2012 ✦ Aceptado: 11-10-2012

1. ERA DAS INCERTEZAS

Na evolução intelectual das últimas décadas, assim como no enorme desenvolvimento dos estudos de antropologia cultural e da complexa disciplina de historiografia, elas agregaram-se intimamente a um dos problemas capitais da atualidade que é o problema do ethos para uma fundamentação última da Dignidade Humana. É evidente que no interior de todo o questionamento sobre a identidade cultural somos levados sempre mais para uma questão enigmática, que, por sua vez, recebe uma ênfase irreversivelmente cada vez mais renovada pela abertura que é dada na área da reflexão filosófica. O presente ensaio antropológico traz um aporte último sobre o fundamento que tem por objetivo instaurar, de fato, a validade última do problema da identidade humana.

Não há dúvida que o cerne das reflexões filosóficas do grande pensador Arturo Andrés Roig foi o diálogo intercultural. Destacando sempre a devoção ao diálogo entre as culturas. A dignidade humana é o tema central na sua proposta da moral da emergência na América latina.[1] Sua crítica à teoria da ação comunicativa de Karl-Otto Apel e de Jürgen Habermas parte do questionamento: Teria cabida dentro do nosso pensamento latino-americano uma ética comunicativa? E postula pelo reconhecimento e afirmação de subjetividade plena. O posicionamento do filósofo sobre a dignidade humana na era da incerteza e da manipulação da vida implica uma moral emergente na política e tecnologia.

Pois, ao considerarmos os inúmeros acontecimentos trágicos do século XX que ainda ecoam em nossa memória, mesmo que seja de forma branda, tal qual como um suave farfalhar das folhas das arvores que há pouco tiveram que enfrentar impetuosas rajadas dos ventos destruidores causados pela tempestade tecnológica. Ventos implacáveis que devastavam antigas posturas ideológicas sobre a natureza humana, instaurando com sua fúria célere uma era de incertezas, mas os mesmos trouxeram também alentos para momentos breves de algumas esperanças, mesmo que em parte ainda, que elas tenham tido um caráter próprio de todas as previsões históricas feitas no início do século passado e coroadas com as correntes da psicanálise e do progresso científico que acenavam para uma era da biotecnocultura, a qual hoje experimentamos com amargor e ilusões. Pois eram previsões críticas de Sigmund Freud com a sua concepção do "o mal da civilização" e ao mesmo tempo pela cosmovisão de Teilhard de Chardin sobre o otimismo da evolução cultural que teria seu coroamento na plenitude da comunicação humana.

Na historiografia apresentada no final do século XX encontramos grandes sínteses sobre a vida política, social, econômica e artística do século que será conhecido pelo historiador Eric Hobsbawn como o século da *Era dos Extremos*[2]. O mesmo século conhecido porque faz colidir o conceito de civilizações ocidentais e orientais, tal qual como Samuel P. Huntington denomina esta era com o termo *choque de civilizações*[3]. Pois, bem sabemos que "no tempo da incerteza não está morta a esperança. Ela não está inscrita em nenhum horizonte, mas ela é possível"[4].

1 Ver ROIG, AA (1994), "La "dignidad humana" y la "Moral da emergencia", en América Latina", in: SIDEKUM, A (Org.). *Ética do Discurso e filosofia da libertação: modelos complementares*, São Leopoldo, Unisinos, pp. 171-186.

2 HOBSBAWN, E (1996). *Era dos Extremos: O breve século XX 1914-1991.* São Paulo, Companhia das Letras.

3 HUNTINGTON, SP (1997). *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order.* Nova York, Touchstone.

4 Ver POMERANTZ, L (2000). "La cultura de la incertidumbre", in: SIDEKUM, A (2000). *Corredor de idéias: Integração e globalização*. São Leopoldo, Unisinos, p. 39.

2. BIOTECNOCULTURA

Entre vários biólogos contemporâneos, Edward O. Wilson[5] afirma que a ciência da biologia atualmente lidera a reconstrução a auto-imagem humana. Aponta que ela se tornou a mais predominante das ciências. Para o autor a biologia tem um papel para servir como ponte lógica entre os três grandes e importantes ramos do conhecimento: as ciências naturais, as ciências sociais e as humanidades. No campo da biotecnologia ou como poderíamos denominar na era da biotecnocultura trata-se de um destaque importante que é desempenhada pela biologia. Os conhecimentos desenvolvidos pela biologia trazem mais esperanças nesta era de incertezas, e ela é por sua vez uma desafio ao pouco conhecimento que temos da vida e de seus mistérios profundos.

1) Criar a vida: completar o mapeamento de uma espécie de bactéria simples, em nível molecular, simular a seus processos por meios computacionais e então construir bactérias individuais a partir das moléculas constituintes; ou, pelo menos, mostrar como essa construção pode ser realizada.
2) Usando essa abordagem e combinando-a com conhecimentos sobre a química da Terra primitiva, reconstruir os passos que levaram à origem da vida.
3) Avançando nesta mesma redução e síntese moleculares, agora passando as células humanas, utilizar as informações com eficiência cada vez maior para curar doenças e reparar anos.
4) Explicar a mente, por meio de modelos de transmissão química e elétrica, e a base molecular do crescimento das células nervosas e da formação das redes de neurônios; simular, então a mente, com uma combinação de inteligência artificial e emoção artificial.
5) Completar o mapeamento da fauna e da flora da Terra até o nível das espécies, incluindo os microorganismos, e expandir a exploração da diversidade, no nível dos genes, para cada uma das espécies.
6) Empregar as informações, que crescem a um ritmo exponencial, acerca da diversidade dentro da biosfera para impulsionar a medicina, a agricultura e a saúde pública.
7) Criar uma Árvore da Vida para todas as espécies e para os principais conjuntos de genes dentro delas, com vistas a determinar o trajeto das histórias evolutivas do passado. Enquanto isso, combinando essas informações coma paleontologia e com a história ambiental, estabelecer princípios definitivos quanto à origem da biodiversidade.
8) Decifrar como as comunidades naturais estáveis se reúnem e se regulam, no nível das espécies; usar essas informações para proteger e estabilizar a biodiversidade da terra.
9) Estabelecer uma ponte, se não for possível unificar de uma vez, entre as ciências naturais, as sociais e as humanidades, explorando os fundamentos biológicos da mente e da natureza humana. Nesse processo, desvendar a coevolução dos genes e da cultura."[6]

3. ÉTICA E IDENTIDADE NA ERA DAS INCERTEZAS

É dentro desse panorama de discussões acaloradas dos últimos anos que nasceram a bioética e a ética de ambiente. Houve um enorme processo de transformação do pensamento sobre a manipulação da natureza e na constituição de uma cosmologia que implicou em seus resultados, a di-

5 Cf. WILSON, EO (2008). *A Criação: como salvar a vida na terra.* São Paulo, Companhia das Letras.

6 *Ibíd*., p. 123.

mensão da interdisciplinaridade. Assim, começa-se a perceber que a epistemologia deparava-se com novos desafios sobre o conhecimento da natureza física e viva. Sendo, antes de tudo, necessária a reformulação metodológica que se evidencia pelo impacto da física quântica, pela matemática e teoria da relatividade. Sobre estes aspectos, torna-se evidente a formulação de uma verdadeira crise das ciências. O que contribuiu, fundamentalmente, foi a grande inovação tecnológica, nas últimas décadas, que permitiu consolidar uma forma mais ampla e eficiente na pesquisa do sistema molecular. O instrumental tecnológico posto a serviço da pesquisa provocou um imenso progresso, principalmente no campo da genética de animais e de plantas. Alguns aspectos desencadearam um rápido progresso no estudo da genética. Alguns dados dizem respeito aos primeiros experimentos e observações sobre as leis da hereditariedade que atingem, rapidamente, o consumado mapeamento do genoma humano, cujas conseqüências se farão notar, também, numa nova Weltanschauung, que trará conseqüências incomensuráveis no campo do avanço científico, nas políticas de planejamento demográfico, nas ideologias das plataformas avançadas de partidos políticos, nas posturas doutrinárias das confissões religiosas e no dimensionamento das organizações e instituições sociais (como: família, matrimônios, política estatal de reprodução humana na vida sexual, eutanásia, clonagem humana,comercialização de órgãos vitais, etc.)

A atual e contínua difusão da tecnologia da informação e suas novas aplicações no campo da biotecnocultura terão consequências globais, e podem ser delimitadas nas seguintes características:

1) Integração de novas disciplinas que criarão novos campos de atuação: a integração da biotecnologia, da informática e engenharias gerará um incremento dramático nas inovações com efeitos profundos nos negócios, comércio, saúde pública e segurança social.
2) Desenvolvimento lateral da tecnologia – assim, tecnologias altamente desenvolvidas terão um desenvolvimento chamado lateral, abarcando novos mercados e aplicações, como, por exemplo, novas aplicações para chips obsoletos de computadores. O lapso do tempo entre as novas descobertas e sua comercialização em larga escala torna-se cada vez menor. Assim, podemos acompanhar, em periódicos especializados, as descobertas de novas tecnologias e, imediatamente, os produtos estarão à disposição dos consumidores de qualquer parte do mundo.
3) No campo da biotecnologia, os avanços no combate as doenças, aumento na produção de alimentos, redução da poluição e melhoria da qualidade de vida ainda serão dispendiosos e estarão disponíveis apenas para os países desenvolvidos. Nesta perspectiva, podemos apontar o desenvolvimento mais significativo dos seguintes elementos:
4) Sequenciamento genético – permitirá à comunidade médica desenvolver mecanismos mais efetivos para diagnóstico e tratamento de doenças.
5) Engenharia biomédica – produzirá novos procedimentos e sistemas cirúrgicos, incluindo substituição de partes orgânicas e o uso de células humanas não especializadas (stem cells), para aumentar ou substituir funções ou estruturas do corpo humano ou da mente. O desenvolvimento de próteses neurais, ou sensores, como implantes de retina para os olhos, reparo de danificação na espinha ou em outros nervos, também será acelerado.
6) Desenvolvimento de terapias e drogas – um entendimento mais aprofundado de como doenças específicas afetam pessoas com características genéticas específicas facilitará o desenvolvimento de drogas adequadas.
7) Modificações genéticas – apesar das resistências culturais e tecnológicas, os avanços levarão ao aperfeiçoamento da engenharia genética de organismos para aumentar a produção e

a qualidade dos alimentos, e promover a cura de certas doenças. A clonagem será utilizada para a produção de rebanhos.

8) Outras tecnologias – a tecnologia de materiais levará à disponibilização de produtos multifuncionais, compatíveis com o ambiente e customizados. A nanotecnologia levará a um conhecimento e controle sem precedentes sobre os blocos de construção fundamentais de todos os organismos físicos. Desenvolvimentos nesta área modificarão a forma como todos os produtos são elaborados e produzidos, desde vacinas até computadores e veículos de transporte. Assim, teríamos outras possibilidades da tecnologia para descrever, mas, no presente texto, poderíamos nos remeter apenas como forma de uma síntese e consultar setores de política governamental que tratam de aplicação de novas biotecnologias.[7]

Agora, trata-se, pois, da real possibilidade de manipular-se a todos os seres vivos e à Natureza em sua essência mesma, em seus processos reguladores. Mas tudo isso não deverá fazer-nos esquecer que, desde um longínquo antanho, o ser humano sempre procurou obter e melhorar plantas e animais com características para seu uso doméstico, produzir alimentos em maior escala e melhorar a sua qualidade. Este processo é parte de observação da seleção de melhores indivíduos, descrita por Charles Darwin, em sua teoria da Origem *das espécies*[8] por seleção natural das espécies, que entre muitos aspectos de seu processo, assim poderia ser descrita:

1) Constatamos como fatos fundamentais: no processo da natureza, podemos avaliar que os seres vivos estão variando;
2) Fato universal: todo ser vivo gera uma prole numerosa. Em tempos favoráveis, acontece que o número maior dos indivíduos podem sobreviver com maior facilidade; e em períodos menos favoráveis, existe uma diminuição do número dos indivíduos. A esse processo chamamos de onda populacional.
3) Esta constância populacional de uma determinada espécie, apesar da superreprodução de descendentes, exige uma constante destruição da superprodução. Ela se realiza através de inimigos, de condições climáticas desfavoráveis e da luta pela sobrevivência. Esta destruição da vida realiza-se através de duas maneiras: a) pela morte situacional; b) pela morte seletiva.
4) A seleção natural atua pelo confronto dos seres vivos com a natureza inanimada, pelo confronto com outros seres vivos e pela seleção genética para a procriação.[9]

Surgirão, também, problemas morais e científicos, caso o homem continue a crer que poderia tomar em suas mãos a seleção natural e, com isso, supor que poderá algum dia controlá-la convertendo todo processo evolutivo num fenômeno de seleção artificial, semelhante ao método praticado pelos humanos há milênios, com as espécies cultivadas e domesticadas. Assim, a ética deverá comportar-se como uma disciplina na determinação de suas críticas e contribuições. Será uma ética sustentável, se, além disso, tiver pretensões jurídicas.

7 Consultar: National Intelligence Council (2000). *Global Trents 2015: A Dialogue about the Future with Nongovernment Experts.*

8 DARWIN, CH (S/D). *A Origem das Espécies*. São Paulo, Hemus.

9 REMANE. A (1977). "Importância da teoria da evolução para a antropologia geral", in: GADAMER & VOGLER (1977). *Nova Antropologia*. Vol. 1, São Paulo, E.P.U., pp. 260-285.

Temos que considerar que o biotecnologia poderá ser utilizada para fins de seleção de pessoal para determinados cargos de segurança, tais como os de médicos, funcionários de empresas aéreas, polícia, controladores de transporte em geral,e discriminatórios. Nesta perspectiva, o analista Jeremy Rifkin faz um extraordinário relato que mostra como evitar que a biotecnologia se transforme num instrumento para a discriminação de funcionários, consumidores e cidadãos: O recente anúncio do mapeamento do genoma humano torna possível agora a identificação de aproximadamente 30.000 genes responsáveis pelo arcabouço da espécie humana. Centenas deles já foram identificados. Num futuro não muito distante, todo mundo poderá se submeter a um teste que revelará integralmente seu perfil genético. As conseqüências disso serão, muito provavelmente,, de uma magnitude tremenda e afetarão profundamente a sociedade.

As sociedades sempre se dividiram entre os ricos e os pobres, os poderosos e os fracos, a elite e as massas. Ao longo da História, as pessoas foram segregadas por castas e classes – e para justificar as injustiças impostas por poucos a muitos foram empregadas incontáveis explicações teóricas. Raça, religião e nacionalidade são métodos extremamente desgastados de caracterizar e vitimar os seres humanos. Agora, com o surgimento da avaliação genética e da engenharia genética, a sociedade acalenta a perspectiva de uma forma nova e mais séria de segregação com base no genótipo".[10] O uso dessas possibilidades poderá estender-se principalmente aos seguros de vida e planos de aposentadoria. Além de haver empresas interessadas em utilizar o histórico genético para definir contratações e promoções é igualmente preocupante a perspectiva de discriminação de grupos raciais e étnicos em pleno Século da Biotecnologia. À medida que aprendem cada vez mais sobre o funcionamento do genoma humano, os cientistas poderão identificar um número maior de traços e disposições genéticas específicos de grupos étnicos e raciais, abrindo a porta à possibilidade de discriminação a populações inteiras. Já sabemos, por exemplo, que os armênios são mais susceptíveis à febre mediterrânea familiar. Os judeus são portadores da doença de Tay-Sachs e Gaucher. Os africanos, de genes falciformes. Tomara que esse tipo de informação genética, associada especificamente as etnias e as raças de animais, não seja usada como ferramenta de discriminação, segregação e abuso.[11]

A biotecnocultura atual implica numa nova situação de compreender-se a verdadeira dimensão dos direitos humanos, dependendo como os Estados poderão administrar suas forças e do direito face as possíveis discriminações. Pois, ainda segundo Jeremy Rifkin,

A segregação dos indivíduos em virtude de sua constituição genética representa uma mudança fundamental no exercício do poder. Em uma sociedade em que as pessoas podem ser estereotipadas pelo genótipo, o poder institucional se torna mais absoluto. Ao mesmo tempo, a polarização da sociedade em indivíduos e grupos "superiores" e geneticamente "inferiores" poderia resultar em uma dinâmica social nova e poderosa. Para a "subclasse genética" emergente, a questão do estereótipo genético provavelmente resultaria em protestos cada vez mais freqüentes, originando um movimento mundial a favor dos "direitos genéticos", à medida que um número crescente de vítimas desse tipo de discriminação se organizasse para exigir seus direitos à participação livre e irrestrita neste novo Século da Biotecnologia.[12]

10 RIFKIN, J (2001). "Ética e a Genética", *Revista Exame*, 736, Ano 35, nº. 621, mar, pp. 103–108.

11 *Ibíd*., p.106.

12 *Ibíd*., p.108.

4. CONCLUSÃO

1) O que caracteriza o mundo contemporâneo é o uso e o desenvolvimento irrestrito da biotecnocultura. Seu uso se estende a todas as dimensões da vida humana, dos animais e das plantas.
2) A Bioética tornou-se um importante fórum acadêmico de discussão interdisciplinar dos direitos humanos, cuja dimensão ética transcende a clássica concepção da universalidade do indivíduo como sujeito histórico. É um novo desafio para a filosofia, pois se questiona muito a respeito da concepção antropológica que se poderá construir desde as grandes transformações da história contemporânea.
3) O estudo e a análise ética sobre a biotecnocultura parece ser um campo de grande importância para a formulação de leis, regulamentos, planos, programas e realização de projetos que fomentem o desenvolvimento do equilíbrio da espécie humana consigo mesma e com a terra que a sustenta[13].
4) A bioética é o campo no qual deve dar-se o debate entre as ambições do interesse privado contraposto com o público. Esta é a grande preocupação de Francis Collin. O interesse do lucro de curto prazo contrapõem-se ao de longo prazo e ao predomínio de uma espécie frente à diversidade das raças de uma mesma espécie de plantas ou de animais.
5) A partir da biotecnocultura, reconfigurou-se o mundo atual, sendo predominante a interação do binômio economia e tecnologia, que mantém uma relação recíproca. Assim, quanto mais poder econômico os países ricos tiverem, mais poderão investir em pesquisa tecnológica que, por sua vez, dará o retorno de mais poder econômico. É fundamental o questionamento que a descrição do panorama mundial nos induz sobre o que é progresso humano no processo da evolução da humanidade, enquanto projeto a realizar, e não como a consumação da encarnação do Absoluto na História, sob cuja subsunção se considerava a Humanidade como uma entidade abstrata. O binômio economia e tecnologia aprofundou mais ainda o conceito de Adam Smith da mão invisível, que atua sobre os processos da história.
6) Esse binômio: economia e tecnologia implica em questionamentos radicais sobre o significado e poder das instituições modernas, tais como o Estado, Conselhos Mundiais, como a ONU e suas respectivas organizações mundiais, e as Empresas Transnacionais.
7) Debalde todo processo tecnológico e das ameaças que o ser humano exerce sobre a natureza, ainda assistiremos nossos indígenas da Amazônia praticando a dança da chuva, a fim de que os deuses façam derramar, em abundância, dos céus, a água para apagar os incêndios que se alastravam nas florestas da Região da Amazônia , como no ano passado, enquanto aviões com tecnologia sofisticada bombardeavam as nuvens. Poderemos, ainda, assistir ao culto sacrifical dos sacerdotes e das sacerdotisas Maias da América Central pedindo perdão à mãe terra por causa das terríveis consequências sociais e psicológicas causadas pelos terremotos.
8) Tudo isso leva-nos com toda força a perguntar pelo sentido e pelo princípio último de uma razão fundante para o mundo da biotecnocultura.
9) Conclui-se, com mais ênfase ainda de que a missão das Ciências que lidam diretamente com o homem, não é nem fácil e, não poucas vezes considerada dispensável, inútil, e perda de

13 Cf. COLLINS, FS (2007). *A Linguagem de Deus*. S. Paulo, Gente.

tempo pois, o que vale é o aqui e agora. O passado nada tem a oferecer e o futuro não passa de uma incógnita, uma ilusão. De outra parte, porém, os anseios mais profundos do ser humano reclamam por uma reversão do quadro de fragmentação, da dissociação, da desconstrução de paradigmas e a abolição de referenciais para a tomada de consciência histórica. "A questão é se devemos ou não iniciar o processo de construir futuras gerações de seres humanos em um laboratório e seguindo um projeto tecnológico. Quais as conseqüências potenciais de entrar em um caminho cujo objetivo final é a "perfeição" da espécie humana?" [14]

10) No âmbito do mundo político é necessário lembrar o pensamento de Arturo Andrés Roig sobre a dignidade humana, para ele: "Se trata, pues, de una moral emergente que busca afirmar sus propios princípios en un horizonte de universalidad y en la cual la "dignidad" –principio sin el cual los demás "bienes" serían falaces e inseguros– es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un critério para la evaluación del universo de necessidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas. Se trata de una dignidad humana plena"[15].

11) Finalmente percebe-se no mundo contemporâneo um clamor crescente que exige propostas claras de uma nova síntese, que recoloque o Todo, a Verdade, o Uno, como ponto de convergência, como norte, capaz fazer com que o ser humano se reencontre consigo mesmo e com sua própria razão de ser.

14 RIFKIN, J (1995). *O Século da Biotecnologia.* São Paulo, Makron Books, p. 155.

15 ROIG, AA (1994). *Op. cit.,* p 178.

ENSAYO

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 115 - 123
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Las segundas independencias de Don Arturo Roig

The Second Independences of Don Arturo Roig

María Cristina LIENDO
Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba. República Argentina.

RESUMEN

La lucha pertinaz por contribuir a la conformación de un pensamiento crítico latinoamericano marcó la existencia personal y académica del filósofo argentino Arturo Roig. Las diversas independencias que fue madurando para Nuestra América y el embate por esas ideas fueron su consigna vital a tal punto que, cada batalla librada aflora como un mojón importante en los heterogéneos recorridos que fue transitando, en la matinal tarea de elaborar un discurso de futuro. La normatividad intrínseca del filosofar y sus recomienzos, la constitución de la sujetividad desde el a priori antropológico, la ampliación metodológica en la Historia de las Ideas, etc., fueron algunos de los descentramientos descolonizadores que fungen como segundas independencias respecto de un discurso filosófico occidentalmente centrado.
Palabras clave: Emergencias, independencias, historicidad, matinalidad.

ABSTRACT

The persistent struggle to contribute to the formation of Latin American critical thought marked the personal and academic life of the Argentinean philosopher, Arturo Andrés Roig. The diverse independence movements ripening in Latin America and struggle for these ideas were his vital slogan to the point that every battle emerges as an important milestone along the heterogeneous routes he travelled in the early-morning task of preparing a discourse for the future. The intrinsic regulation of philosophizing and its fresh starts, the constitution of subjectivity from the anthropological *a priori*, methodological expansion in the history of ideas, etc., were some of the decolonizing offsets that serve as second independences in relation to Western-centered philosophical discourse.
Keywords: Emergence, independence, historicity, early development.

Recibido: 04-08-2012 ✦ Aceptado: 26-10-2012

"La crítica de la razón lo es de una racionalidad determinada, no de toda razón posible"

ROIG, AA (2001). *Caminos de la Filosofía Latinoamericana.* Universidad del Zulia, Maracaibo, p.175.

INTRODUCCIÓN

La lucha pertinaz por contribuir a la conformación de un pensamiento crítico latinoamericano marcó la existencia personal y académica del filósofo argentino Arturo Andrés Roig. En su muy extensa tarea intelectual, la categoría de Segunda Independencia[1] funge como abarcadora y matriz de las diversas contribuciones que fue madurando, a la manera de múltiples emancipaciones. El embate por esas ideas fue su consigna vital, a tal punto que, cada batalla librada aflora como un mojón importante en los recorridos heterogéneos que fue transitando, en la matinal tarea de elaborar un discurso para el presente y, sobre todo, para el futuro de Nuestra América.

La normatividad intrínseca del filosofar y sus recomienzos, la constitución de la sujetividad desde el a priori antropológico, la ampliación metodológica en la Historia de las Ideas, la tematización del lenguaje, etc., fueron algunos de los más fecundos descentramientos descolonizadores que operan como segundas independencias respecto de un discurso filosófico paradigmáticamente centrado en la tradición occidental.

Las preguntas que se imponen desde el comienzo —¿cuáles son las formas en que elabora esas contribuciones?, ¿desde qué lugares políticos, epistémicos y/o sociales lo hace?— tratan, en lo posible, de salvar las dificultades de acceso que implican tanto la dimensión del corpus como su diversidad temática y lo que podríamos llamar una cierta acronología, en el sentido de alguna dificultad para demarcar, consistentemente, etapas o momentos en esa construcción teórica.

La presente propuesta de lectura interviene desde aproximaciones que pudieran ser calificadas, sin contradicciones, de simultáneas y sucesivas a la vez, esto es, un acercamiento a algunos de los conceptos que, desde diferentes perspectivas epistémicas y temporales, nuestro filósofo fue elaborando como segundas independencias.

Este concepto ha sido trabajado ya desde el siglo XIX, cuando Juan Bautista Alberdi clamaba por una filosofía para poder construir una nación[2]. Para los independentistas de cuño liberal, luego de lograda la independencia política y jurídica del dominio colonial español, se entraba en una fase posterior, más profundamente liberadora, que concibieron como una segunda independencia o de emancipación mental. Para entrar definitivamente en la modernidad, este proyecto parte de una ima-

1 Roig establece una diferencia entre emancipación e independencia: "Asimismo, es necesario diferenciar entre los conceptos de 'independencia' y 'emancipación' (…) logramos ser independientes de un poder como fue el metropolitano español o el portugués, pero bien pronto descubrimos que no estábamos emancipados respecto de prácticas sociales y políticas heredadas de aquellos regímenes, hecho que restaba alcance y efectividad a la independencia alcanzada". ROIG, AA (2003). *Necesidad de una segunda independencia.* Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, p. 43. Aún teniendo en cuenta esta precisión, en este trabajo mantenemos el concepto de "segunda independencia" como una categoría interpretativa que funge como "emancipación mental".

2 "Es pues ya tiempo de comenzar la conquista de una conciencia nacional, por la aplicación de nuestra razón naciente a todas las fases de nuestra vida nacional. Que cuando por este medio hayamos ya arribado a la conciencia de lo que es nuestro y deba quedar (…) entonces sí que habremos dado un inmenso paso de emancipación y desarrollo porque no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas". ALBERDI, JB (1955). *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Librería Hachette, Buenos Aires, pp. 52-53.

gen negativa de la realidad social que exige una modificación de los antiguos modos de pensar y de sus instituciones y su reemplazo por la racionalidad moderna de la civilización. Si bien la mayoría de los pensadores usaron la expresión "segunda independencia", hay fuertes diferencias y hasta oposiciones semánticas entre ellos. Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento, para poner algunos ejemplos, respaldan muy fuertemente la extirpación de los modos hispánicos impuestos durante tres siglos, optando claramente por formas "civilizadas" modernas en oposición a las "bárbaras". En el caso de los chilenos Francisco Bilbao y José Victorino Lastarría, en cambio, si bien abogan por la des-hispanización colonial de América, también lo hacen por la consideración y la inclusión política de las clases marginadas de toda decisión y de toda contención "civilizada". Sobre todo, y en esta última dirección y ya hacia el final del siglo, emerge la paradigmática "*Nuestra América*" de José Martí. Con igual fuerza y en su praxis política, durante el siglo XX, trabajaron el concepto desde sus complejas diversidades, entre otros, Luis Recabarren, Juan Domingo Perón, Fidel Castro y Salvador Allende. En su trabajo casi inaugural de 1949, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, el filósofo mexicano Leopoldo Zea plantea la segunda independencia como la concreción de un pensamiento propio que establezca la diferencia americana y pueda contestar la pregunta acerca de la identidad del hombre americano, como primer paso para alcanzar la emancipación mental de América.

En las respuestas de Roig, el concepto de segunda independencia recoge esta última tradición nuestramericanista y, desde una crítica a ciertas posiciones que considera radicalmente posmodernas y contributivas de un pensamiento "débil", propone un programa que llama de "rearme categorial", con la reconquista y la resignificación de símbolos y conceptos tales como "patria", "imperialismo", "razón", "universalidad", etc.

Como una propuesta ampliatoria de ese programa, en la presente recuperación del pensamiento de Roig, consideramos la noción de "segunda independencia", en cambio, como descentramiento discursivo descolonizador respecto de una tradición filosófica occidentalmente centrada. Los aportes filosóficos de Arturo Roig, apartados de la discusión entre particularistas y universalistas, se alejan de un centro "europeo", no para disputar el lugar de la palabra desde una marginalidad "americana", sino para situarse en una centralidad relacional con otras, desplazando de esta manera la oposición centro – margen, para recién desde ese lugar, afirmar una sujetividad que tiene por valioso el pensarse a sí misma.

LA LABOR INTELECTUAL: INDEPENDENCIA DEL "OCIO CIUDADANO"

La ingente tarea de elaborar teoría, como pensamiento crítico de nuestra realidad, en tanto elaboración de interpretaciones significantes y como construcción de sentidos que se juegan, que se ponen en disputa en espacios diversos, emerge como la primigenia segunda independencia, desde y a partir de la cual pueden ir surgiendo las demás.

Aún cuando en algunos lugares así lo mencione expresamente[3], se puede afirmar que en Roig no hay una función del intelectual, un rol que se ejerce en alguna circunstancia más o menos acotada, sino una praxis existencial total de la vida humana. Mejor que un oficio, hay una tarea compleja que se dimensiona, específicamente, como compromiso y como responsabilidad, como batallas que se libran en el espacio de lo discursivo, como las funciones performativas de lo utópico. Y

3 "¿…qué es un intelectual? Diremos que es un sujeto social que ejerce el intelecto precisamente en cuanto sujeto social. Se trata de un ejercicio que no se resuelve en una teoría, en cuanto sólo es válido en la medida que sea, a la vez, una praxis". ROIG, AA (2001). *Op. cit.*, p. 155.

esto es así, porque la crítica es, primeramente, crítica social, y tiene su origen en la praxis cotidiana de la decodificación a partir de la formulación de sus interrogantes más básicos: ¿por qué?, ¿para quién?, ¿para qué? Esta ocupación impregna todos los asuntos de existencia humana y excede las responsabilidades funcionales, meramente académicas, profesionales y/o circunstanciales. Pensada de esta manera, la tarea intelectual es un compromiso vital imposible de eludir; vivir es estar comprometido a ser responsable, es estar obligado y obligarse a dar una respuesta. Las nuevas preguntas que emergen ante esto son: ¿cómo responde?, ¿ante quién responde y se compromete la tarea intelectual?, ¿qué consecuencias implican tales acciones?

La primera respuesta y el primer compromiso son para sí mismo y ante sí mismo, con la salvedad -casi innecesaria- de que, en Roig, el sí mismo nunca es un individuo sino una situacionalidad compleja. La situacionalidad se construye sujetivamente, a partir de la empiricidad, como la capacidad humana de tener experiencias, de lo axiológico, que interviene mediando en cualquier tipo de relación con la empiricidad y se resuelve en experiencia. Ella, a su vez, va transformando la dimensión espacial de la mera ubicación en una mundanidad habitable, como espacio social, y la dimensión temporal de la cronología en historicidad, como tiempo social. De esta manera va asomando una de las emancipaciones roigeanas: el mundo humano es una natura naturans que va construyendo toda objetividad posible. Como dimensiones de la tarea intelectual emancipatoria, el compromiso y la respuesta son situacionales e implican, a su vez, una moralidad, alejada de toda sustancialidad y normatividad ética universales.

Por eso, ser responsable es poder responder en y desde el contexto y no frente a él, como si sólo fuera una exterioridad en la que se está inserto. Entre los elementos presentes en el contexto de su tarea intelectual pueden contarse la recepción crítica de los principales filósofos europeos del siglo XX (Hussel, Sartre, Heidegger), la crítica a la filosofía de la conciencia desde la filosofía de la sospecha (Nietzsche, Freud, Marx), la batalla interna en la academia entre los pensadores "puros" de la normalización filosófica, con su lectura respetuosa de los filósofos europeos en sus idiomas originales, y los filósofos "sociales", con la aceptación del desafío de su realidad histórica; batalla que se manifestará, más ampliamente, en el espacio que abre la Filosofía de la Liberación.

De esta manera, vemos cómo la aproximación realizada por el lugar de la tarea intelectual va remitiendo a la responsabilidad del compromiso en una situacionalidad, a las lides por el espacio del discurso y a una moralidad que será pensada como de la emergencia. La tarea intelectual se despliega en un hacer riguroso que comprende a la cotidianidad en el espacio de una praxis que se instala lo más apartadamente posible del "ocio ciudadano", puesto que su trabajo está comprometido y responde, primordialmente, a la satisfacción de las necesidades, por lo cual no necesita huir de la ciudad para conjurar al demagogo, sino quedarse en ella y luchar en consecuencia. Pensar críticamente la realidad implica la posibilidad constante de construirse y reconstruirse, con independencia del necesario movimiento del florecimiento, la decadencia y la deglución de los pueblos; la lucha se libra por la independencia de la necesidad de deshistorización y la consecuente ontologización del Espíritu hegeliano[4].

Ya en 1975, Roig afirmaba:

> La liberación social, nacional y continental, como así también la integración de los pueblos latinoamericanos no es obra exclusiva de la *intelligentsia*, por más que ésta proponga un cambio de actitud mental. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema

4 Ver ROIG, AA (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. F. C. E., México, p. 87 y ss. (Cap. IV. "El comienzo de la filosofía y su historia").

> de conexiones de su época y se ha de discutir si dentro de él se sumará a aquellos procesos que advienen hacia lo nuevo histórico, o si le toca en el momento de madurez de los tiempos un mero papel de justificación[5].

Y en 1993 reitera:

> Los filósofos latinoamericanos que hacemos eso que llamamos aquí Filosofía Latinoamericana, no pretendemos ni menos ansiamos 'dejar de existir', como condición de posibilidad de la objetividad, sino que es desde ese existir que pretendemos fundar los mundos objetivos[6].

2. LOS COMIENZOS DEL FILOSOFAR: INDEPENDENCIA DEL COMIENZO ÚNICO

Desde la relectura hegeliana del comienzo de la filosofía también se involucra Roig con el concepto de recomienzo. En la respuesta a la pregunta acerca de su significación y alcance quedan implicadas varias operaciones. En primer lugar, recomenzar significa una decodificación de lo instituido, un poner en cuestión a la racionalidad vigente. Esta operación se realiza mediante una historización de la institución de esa racionalidad; una genealogía que señale tanto la génesis de lo instituido como tal, como, sobre todo, al sujeto instituyente. Esto es, cuáles fueron los agentes, las fuerzas y los factores de poder que se articularon contextualmente para promover y conseguir la realización de una determinada configuración del estado de las cosas. Esta crítica puede converger en un movimiento instituyente de regulación de nuevas prácticas y de nuevos saberes que, a su vez, irán construyendo nuevos sujetos capaces de recomenzar otra vez el movimiento.

Si preguntamos acerca de las condiciones de posibilidad de un recomienzo, la respuesta roigeana surge inmediata y categóricamente: a partir del a priori antropológico y de la normatividad interna del filosofar, es decir, todo recomienzo implica desarrollar las argumentaciones justificatorias y las legitimaciones desde la normativa de ponernos como valiosos y de tener como valioso el conocernos a nosotros mismos.

Toda objetividad se construye desde la constitución de una sujetividad, que no es la conciencia, como el lugar privilegiado para la manifestación del ser; el hombre no es el *da-sein* heideggeriano. La sujetividad es, en cambio, una conciencia "impura" que hace alusión a una dimensión relacional y representacional de lo humano y a su inserción contextual. Por eso, los modos de objetivación implican los de sujetivación como el entramado de las significaciones en el que se da la emergencia de su cotidianidad.

> La filosofía –digámoslo con fuerza– es un lenguaje y es, por eso mismo, una mediación en el específico sentido que damos a ese fenómeno visto desde lo social. La respuesta no podrá ser ya la ingenuamente dada tantas veces desde esa filosofía de la conciencia –aún vigente por lo mismo que congruente con los oscuros y crueles tiempos vividos– la de postular una presencia, ocultando, como el mito del avestruz, la cabeza ante el fenómeno inevitable de la representación. En esto, en la naturaleza representativa de la filosofía –y de todo saber– radica la miseria y la grandeza de esta función vital de la que estamos hablando[7].

5 ROIG, AA (1976). "Función actual de la filosofía en América Latina" in: ARDAO, A et al (1976). *La filosofía actual en América Latina*. Grijalbo, México, p. 136.

6 ROIG, AA (1993). *Rostro y Filosofía de América Latina*. EDIUNC, Mendoza, p. 132.

7 *Ibíd*, p. 98.

El filosofar se constituye desde la crítica, ella es su normatividad intrínseca e ineludible y es en esta ineludibilidad de lo normativo que muestra la filosofía su carácter de praxis. La crítica no se reduce a los alcances y límites de la razón, ella se extiende al campo de la contingencia y de la historicidad de la totalidad de la existencia humana; de ahí va saliendo la normatividad del pensar y por eso filosofar es, al mismo tiempo, también historiar[8]. Desde la historicidad la filosofía excede el espacio de lo lógico y lo científico, queda ensanchada como praxis y la relación con la cultura se vuelve también constitutiva: la filosofía es un saber de vida.

Es por esto que, el a priori antropológico, resituando el saber filosófico en lo vital-existencial, posibilita una doble independencia: al mismo tiempo que es emancipación del único, del "verdadero", "auténtico" y propiamente "original" comienzo, también lo independiza de la tiranía de la contemplación pura, como teoría u ocupación de los dioses y del mero "oficio" humano de filosofar.

Se puede afirmar que no hay un sujeto previo al nombre del recomienzo, el nombre se va creando sujetivamente, como un modo de objetivación histórico. El recomienzo es exigencia y voluntad de transformación, es un pensar programático y prospectivo que no aguarda el final de los tiempos; el recomienzo es una toma de posesión de la construcción de una determinada racionalidad y, simultáneamente, es una toma de posición en ella.

Para el recomienzo que Roig llama de una Filosofía Latinoamericana, la normatividad convenida se compromete, en primer lugar, con un discurso no sistemático, con un texto no clausurado, sino con un proceso en marcha, cuya performatividad no se reduce sólo al texto oral o escrito, sino que impregna el contexto, en tanto sus condiciones de producción más inmediatas. Es un discurso abierto, cargado con el "espíritu de ensayo"[9] y con la función utópica[10], que posibilitan la elaboración de un discurso de futuro[11]. Con las relecturas críticas de Kant, respecto del concepto de razón "pura", de los límites y del uso de esa razón en la vida humana; de Hegel, respecto de la clausura del concepto, de la dialéctica y de la filosofía de la historia; y de Heidegger, respecto de la ontologización del lenguaje, recomienza Roig el viejo camino del pensar, esta vez, originalmente americano.

3. HABLAS, PRAGMÁTICA Y COTIDIANIDAD: INDEPENDENCIA DEL "SON-IDO"

En la situacionalidad como construcción sujetiva de la objetividad operan, también, un mundo de referentes y un universo discursivo. La tarea intelectual comprometida con el recomienzo de un filosofar latinoamericanista se interna en el universo discursivo, desde la dicotomía lengua–hablas[12].

8 "… un filosofar que pretenda ser latinoamericano, por razón de su mismo objeto resulta ser inescindible de un historiar. Hacer la filosofía de un ente histórico sería, en este caso, inconcebible sin una comprensión y una respuesta historiográfica de tal ente". ROIG, AA (2001). *Op. cit.,* p. 59.

9 ROIG, AA (1984). "Para una evaluación de la filosofía en Juan Montalvo", in: *El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al pueblo*. Ed. Tercer Mundo, Quito.

10 Ver ROIG, AA (1987). "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", in: *La utopía en el Ecuador*. Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito, pp. 13-97.

11 Así podrían comprenderse algunos textos fundantes como el Nuestra América de José Martí o Ideas para el presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el colegio de Humanidades de Montevideo de Juan Bautista Alberdi, entre muchos otros, como textos "densos", donde puede verse el universo y la referencialidad discursiva, donde la afirmación de una particularidad es apertura al universal.

12 La diferenciación entre habla y lengua que realiza Saussure alude a la realización concreta y material del lenguaje y al sistema estático y homogéneo que la genera; el habla es acción y praxis, es la puesta en acto de la creación y utilización del código para intercambiar la experiencia.

De aquí, entonces, la posición de "ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo es inevitablemente un sujeto de discurso (…) se trata de un sujeto en acto de comunicación con otro…"[13].

Si nos interrogamos acerca del alcance de tamaña afirmación, llegamos, en esa dirección, a lo que Horacio Cerutti ha calificado como "giro hablístico"[14], que insiste en desarrollar la dimensión pública y política del lenguaje, a partir de su emergencia en y desde la cotidianidad. Tanto en el curso dictado en Mendoza, en el año 1996[15], como en el capítulo dedicado más específicamente al tema[16], Roig construye su posición al respecto desde la relevancia otorgada a la dimensión pragmática del lenguaje. Si bien la existencia humana no es un da-sein, en el sentido de conciencia privilegiada que transparenta su fundamento ontológico, sí es, en cambio, el lugar del encuentro de las plurales voluntades de comunicación, porque "todo sujeto se encuentra inevitablemente en posición de discurso"[17].

Roig disputa el posicionamiento discursivo que le hace tomar a la filosofía la consagrada praxis del academicismo, cuyo paradigma es el Heidegger de *¿Qué significa pensar?* Allí, la diferencia entre el par dicotómico lengua – habla es ontológica; para ejercer el pensamiento se hace necesario rescatar metódicamente el lenguaje a fin de que la lengua primigenia del ser vuelva a hablar al hombre y al hablar-nos también podamos escucharla y abandonar, por fin, el habla vulgar y la inautenticidad de las "habladurías".

¿Cuál es la relación de lengua–hablas sobre las que se organiza el lenguaje del pensar? Leemos en Heidegger:

> Las palabras no son voces y como tales algo así como baldes y barriles de los que extraemos un contenido existente. Las palabras son pozos de agua en cuya búsqueda el decir perfora la tierra; pozos que cada vez hay que hallar y perforar de nuevo, fáciles de cegar, pero que en ocasiones van brotando también donde menos se espera. Sin el retorno siempre renovado a los pozos permanecen vacíos los baldes y barriles o, al menos, su contenido se vuelve agua estancada"[18].

Puede notarse el privilegio que le otorga a la estructura homogénea de la lengua. Esta permite acceder a lo ontológico y ver, metafóricamente, como aquel pozo al que hay que volver para recargar una y otra vez los verdaderos sentidos originarios de la lengua primigenia, cuidada como un tesoro que ha sido bastardeado, desgastado y corroído por las hablas vulgares, las que brotan por todos lados y, peor aún, en bocas de cualquiera. Por eso, ella es una lengua que ha dejado de hablarnos y a la que debemos retornar y dejar hablar, accediendo de esta manera al nivel ontológico y abandonando el óntico de las hablas vulgares y espontáneas. El lenguaje es un tesoro que no "se usa", no es un pragma, con el consecuente desalojo de la sujetividad contextual y la sola reducción a lo morfológico.

Contra la voz privilegiada del pensador, del filósofo "academicista", Roig construye la defensa de la discursividad fundada en "la relación lengua-hablas desde una dialéctica integradora, de igual-

13 ROIG. AA (1981). *Op. cit.*, p. 16.

14 CERUTTI GULBERG, H (2009). *Filosofando y con el mazo dando.* Biblioteca Nueva, UACM, México, p. 106 y ss.

15 ROIG, AA (1996). *"Hablar" desde la Filosofía Latinoamericana*. Curso dictado por Arturo Roig en CONICET-CRICYT, Mendoza, del 25 al 29 /03 /1996.

16 ROIG. AA (2001). *Op. cit.*, pp. 155-161. (Capítulo: "¿Será posible una 'integración intelectual' de Nuestra América si, como dice Roa Bastos, 'el sonido es un son-ido'?").

17 *Ibíd.*, p. 156.

18 HEIDEGGER, M (1964). *¿Qué significa pensar?,* 2° edición. Nova, Buenos Aires, p. 127.

dad y diferencia"[19], e independizándola de la ruptura entre elite y pueblo, entre lengua culta auténtica y hablas vulgares inauténticas, puesto que es el nivel de la cotidianidad el que organiza todo discurso y todos los metalenguajes son deudores de él. Precisamente, éste es el lugar es donde se instala Roig para disputar con Heidegger.

También podemos encontrar la independencia del "son-ido", y su consecuente reconstrucción en "sonidos", en lo que se conoce como la "ampliación metodológica"[20], desde donde insiste en el objetivo de luchar contra las diversas formas de opresión y de alienación que, en este caso, se ocultan en el universo discursivo[21]. El lenguaje, como forma básica y privilegiada de mediación, tiene una estructura sígnica y, por ello, ambigua, de simultánea presencia y ausencia, de mostrar y ocultar las significaciones; el lenguaje es un hecho histórico que remite a lo social, cuya naturaleza conflictiva emerge en la dimensión axiológica, presente en todo discurso y que no permite el análisis solamente desde sus estructuras formales. Son las conflictividades sociales las que operan como fuente del universo discursivo[22], donde se repiten sus contradicciones de manera que la estructura de éste depende de aquéllas. Como su contexto inmediato, el universo discursivo se manifiesta en el texto, donde aparece una dualidad estructural que, a su vez, puede verse en el discurso[23].

Como consecuencia de la conflictividad social, la estructura del universo discursivo muestra un doble dualismo de la textualidad. Por un lado, supone otros textos, como su reverso, su oposición o trasmutación valorativa que Roig llama "antidiscurso", o como su superación o refundación axiológica pensada como "discurso contrario", a partir de una decodificación que denuncia las formas de clausura del discurso vigente, ya sea como discurso dominante o como antidiscurso[24]. Por otro lado, la textualidad se desdobla en dos tipos de dialéctica: la dialéctica "discursiva", como un hecho del lenguaje que muestra un aspecto parcial que puede ser universalizado ideológicamente y la dialéctica "real", con la irrupción de los procesos sociales para el desmontaje de los universales ideológicos y por la constante fractura de las totalizaciones excluyentes de la dialéctica discursiva. Por la ineludible mediación del lenguaje, la dialéctica "real" es también otro nivel de discursividad; su realidad es más una meta y acercarse a ella no es exclusiva consecuencia de la actividad teórica, puesto que es la praxis la que denuncia mejor estos niveles de discursividad[25].

Con este rico entramado de nociones, Roig va conformando las estructuras y dispositivos discursivos que le permiten explicar el hecho social del lenguaje desde una teoría del discurso y revalo-

19 ROIG, AA (2001). *Op. cit.*, p. 161.

20 CERUTTI GULDBERG, H (1997). "Filosofía Latinoamericana e Historia de la Filosofía", in: *Hacia una metodología de la Historia de las Ideas (filosóficas) en América Latina*. CCYDEL, UNAM, México, pp. 75-111.

21 En este aspecto, Roig se declara deudor de las contribuciones de Valentín Voloshinov. Ver VOLOSHINOV, V (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Godot, Buenos Aires, 2009.

22 Roig define Universo Discursivo como "La totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad, como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, que el investigador puede y debe tratar de alcanzar. En el seno de ese 'universo discursivo' se repite el sistema de contradicciones y su estructura depende de él". Ver "¿Cómo leer un texto?" en ROIG, AA (1991). *Historia de las Ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. n° 53-54. Universidad de Santo Tomás, Bogotá, p.110.

23 Roig usa la diferencia de las nociones de "texto" como hecho lingüístico plural, pero definible y localizado en el interior de la totalidad discursiva, donde se manifiesta el sentido, y de "discurso" como objeto lingüístico temporal, con una referencia y un sujeto concretos y con expresa intención comunicativa.

24 Ver Cap. XV "Empiricidad, circunstancia y estructura axiológica del discurso" y Cap. XVI "Necesidad y posibilidad de un discurso propio", in: ROIG, AA (1981). *Op. cit*.

25 Ver ROIG, AA (1987). *Op. cit.*, p. 13-97.

rizar la función de enunciación del sujeto, como agente activo que interviene en las codificaciones, recodificaciones y producción de las significaciones, desde una teoría crítica de las ideologías.

4. LA MORAL DE LA EMERGENCIA: INDEPENDENCIA DEL "CAMINO REAL"

Ya finalizando, estamos muy concientes de la carencia de tratamiento expreso de otras muchas emancipaciones realizadas por don Arturo, como la Pedagogía participativa en nuestras universidades o las consideraciones respecto de la "impureza" del arte, entre otras. Para compensar, nos es imposible dejar de señalar algunos lineamientos generales de la batalla por la liberación de las formas de la eticidad, entendida según la distinción hegeliana entre "moralidad", como la moral que se va construyendo desde y con las intencionalidades de los sujetos, antítesis de la "eticidad" como moral objetiva: familia, sociedad civil y estado, en tanto sustancias éticas universales, donde necesariamente deben quedar subsumidas aquéllas. En el pensamiento de Roig, el concepto de emergencia remite a momentos de ruptura, que producen un reordenamiento de los saberes y de las prácticas mediante el "quiebre de las totalidades opresivas"[26], expresadas de diferentes maneras y en diferentes registros, moral, político, económico y hasta religioso[27].

La emergencia es entendida como una irrupción, en el juego dialéctico de los niveles subjetivo y objetivo de la moralidad, de aquéllo irreductible que persiste como el conatus de la vida humana, esto es, el mantener el valor superior de la dignidad de ser fines y nunca medios. Ése es el criterio que juega como el principio ordenador de la persistencia en la acción de la protesta y de la satisfacción de las necesidades, siendo aquella dignidad la primera de las necesidades, la que queda situada, de este modo, muy lejos de la mera subsistencia. La dignidad de ser fines y no medios funda la resistencia y justifica la moralidad de la protesta y de la disidencia, tanto dentro de la legalidad imperante cuanto fuera de ella, a partir de la injusticia de la ley[28].

Tanto para construir como para ir recorriendo y recomenzando todas estas segundas independencias todavía falta hacerse cargo de una tarea severa, que es aquélla de no dejarse seducir por las banalidades de los reconocimientos oportunos, por las comodidades de los "caminos reales", los más fáciles de recorrer; de no claudicar frente a los favorables halagos del academicismo y considerarlas, en cambio, como algunas de sus dificultades en el "duro trabajo" al que le dedicó su vida.

Terminamos con sus palabras:

> Ninguna de las posiciones nuestras, tal como surge del desarrollo de estos temas podría llevarnos a aceptar el consejo cartesiano de 'no apartarnos de los caminos reales' porque precisamente hemos entendido el filosofar de Nuestra América en lo que, a nuestro juicio, tiene de más auténtico como un evitar precisamente esos 'caminos' que son el símbolo de aquella eticidad así como la expresión de un *ethos*, una morada de control y represión y, por el contrario, avanzar por los senderos, por los 'chaquiñanes' como dicen los quichuas, aún cuando estén cercados de plantas espinosas y haya que saltar rocas"[29].

26 ROIG, AA (2001). *Op. cit.*, p. 71.

27 Roig señala como momentos de moralidad emergente a Simón Rodríguez, Francisco Bilbao, José Ingenieros, José Martí. Ver ROIG, AA (2002). "La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina, en: *Ética del poder y moralidad de la protesta.* EDIUNC, Mendoza, pp.107-126.

28 Ver ROIG, AA (2002). *Op. cit.*, pp. 157-170. (Capítulo: "Consideraciones para una 'filosofía popular de la democracia'").

29 ROIG, AA (2003). "Mis dos dificultades como filósofo", in: *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas.* Año 4. n° 4. Mendoza, p. 9.

ENTREVISTA

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 125 - 129
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Arturo Roig: "Nuestro desafío es hacer la democracia"

Arturo Roig: "Our Challenge is Making Democracy"

Ernesto ESPECHE / Mariana ORTIZ
Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

RESUMEN

Ética, corrupción, poder, democracia y tiranía son algunos de los temas que aborda en esta entrevista el filósofo Arturo Andrés Roig. Esos conceptos transitan su libro *Ética del poder y moralidad de la protesta*. La entrevista fue realizada por el Dr. Ernesto Espeche y la Lic. Mariana Ortiz en 2002 y publicada en el suplemento Cultura del diario argentino *Los Andes* el domingo 18 de agosto de ese año.
Palabras clave: Democracia, ética, poder.

ABSTRACT

Ethics, corruption, power, democracy and tyranny are some of the topics treated in this interview with philosopher Arturo Andres Roig. These concepts are found throughout his book, *The Ethics of Power and the Morality of Protest.* The interview was conducted by Dr. Ernesto Espeche and Lic. Mariana Ortiz in 2002 and published in the cultural supplement of the Argentinean newspaper, "Los Andes," on Sunday, August 18 of that year.
Keywords: Democracy, ethics, power.

Recibido: 10-06-2012 ✦ Aceptado: 13-08-2012

El Dr. Arturo Roig desarrolla en la presente entrevista algunos de los temas que recorren su libro *Ética del poder y moralidad de la protesta*[1]. El maestro, referente indiscutible de la filosofía latinoamericana, se ocupa de pensar los conflictos entre ética y poder, los problemas provocados por la 'globalización' y el rol que, en este escenario, les cabe a los intelectuales.

La entrevista –publicada el domingo 18 de agosto de 2002, en suplemento *Cultura* del diario *Los Andes* (Mendoza, Argentina)– tuvo lugar en 2002, cuando las consecuencias del proyecto neoliberal habían desatado fuertes protestas sociales en toda la región. En ese marco, Roig asumió su rol como intelectual comprometido y aportó herramientas para la comprensión y la orientación de las prácticas transformadoras.

— Para empezar, ¿podríamos ir acercándonos al por qué de 'una ética del poder y una moralidad de la protesta'?

— Yo parto de la base de una distinción clásica —la distinción no es mía— de que existen dos formas de moralidad: una moralidad objetiva y una moralidad subjetiva. La moralidad subjetiva es íntima, interior de cada uno frente a situaciones conflictivas. Frente a esto, la moralidad objetiva serían aquellas normas o pautas que están establecidas socialmente y, sobre todo, institucionalmente. Así, por ejemplo, atendiendo a esas pautas institucionales alguien que se considera miembro de un organismo institucional como puede ser la Iglesia o la Universidad o —concretamente— el Estado, justamente va a actuar o va a condicionar su respuesta subjetiva al condicionamiento objetivo, externo, de las leyes que rigen a la comunidad a la cual pertenece y con la que se siente comprometido.

Ahora, sucede que ese es un juego que podríamos considerar "normal". Por un lado, lo que surge espontáneamente del otro. Por otro lado, las normas establecidas para ese acto moral por las instituciones vigentes. Es "normal" pero al mismo tiempo puede ser profundamente conflictivo en la medida en que esas normas establecidas pueden ser normas opresivas.

Todos sabemos muy bien que hay sociedades en que la vida humana es más difícil que en otras por una serie de normas establecidas que coartan la libertad interior y el modo de vida individual y que nos encauzan de tal manera que la vida se hace realmente difícil, dura. Pensemos en el uso del velo en las mujeres árabes ¿Quién establece el velo? No es cada mujer en particular sino que es una norma que deriva de una institución que es un Estado que sostiene una religión determinada. Vale decir, algo que responde directamente a una pauta de carácter objetivo. La subjetividad puede ser el intento de arrancarse el velo, no usarlo más... animarse a usar la cara descubierta. Ejemplos hay miles.

También nosotros estamos pautados igualmente: no usamos un velo pero sí hay otros "velos" que nos coartan la libertad y resultan opresivos.

Entonces el libro "Ética del poder y moralidad de la protesta" lo que hace es tratar de ver cómo se plantea la cosa cuando frente a esa eticidad —nombre que le da Hegel a esa moralidad objetiva— opresiva, por cierto, responde aquella moralidad subjetiva. Es decir, cuál es la respuesta de cada uno. Respuesta que no es tampoco totalmente la individual sino que es también social. Podemos ser un grupo humano oprimido por el conjunto de normas establecidas legalmente y que, tienen tal fuerza, que no podemos violarlas. Constriñen y, al mismo tiempo, van coartando e impidiendo un desarrollo autónomo.

Frente a esto, lo que yo propongo es estudiar de qué manera las asociaciones humanas, las comunidades humanas, las clases sociales (en la medida en que se puede reconstruir la categoría

1 ROIG, A (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. EDIUNC, Mendoza.

de "clase social") rompen, quiebran o entran en conflicto manifiesto con los aspectos negativos de la moralidad objetiva en actitudes que yo denomino actitudes emergentes.

Es como si estuviéramos metidos en un pozo y salimos. Nos han tapado de normas que las sentimos afligentes frente a las cuales se produce el fenómeno de emergencia social. Y los fenómenos de emergencia social van desde la protesta de las cacerolas, la protesta callejera hasta la revolución armada, si se quiere. Son, en definitiva, intentos siempre de ruptura con una situación opresiva.

— En su libro, Ud. plantea el divorcio entre el derecho y la justicia. Chávez en Venezuela con la Ley de tierras y la de hidrocarburos apuesta al reparto justo de la tierra, a la democratización del capital, a considerar el petróleo como recurso del Estado. ¿Puede considerarse al proceso que está atravesando Venezuela como lo plantea el mismo Chávez: "un proceso revolucionario que se está sucediendo"?

— El caso de Venezuela es un típico caso de conflictividad. Lo que propone Chávez es rescatar al sujeto mismo de derecho ¿Quién es el sujeto de derecho? Es el Estado, sí. Pero ese Estado ¿va a ejercer el derecho en contra de la comunidad social, en contra de la Nación?, ¿va a producir un conflicto entre Estado y Nación?, ¿va a regular normas en contra de ella? ¿o a favor de ella? Chávez entiende que el Estado venezolano está dictando normas a favor de la Nación entendida como la mayor cantidad integrada de ciudadanos. No un grupo social. No es el Estado en manos de la oligarquía que va a normar jurídicamente a la Nación favoreciendo al grupo oligárquico del poder sino que intenta que sean leyes con un espíritu de democracia

Ahora bien, hay que señalar que el derecho, por el hecho de existir, no es necesariamente "justo". Puede ser justo o injusto. La ley puede ser justa o injusta. Es por eso que en el libro cité a José Martí diciendo: "La ley mata pero ¿quién mata a la ley?"

— En esta conformación de emergentes, de nuevos sujetos sociales que están surgiendo sobre todo en América Latina, con una diversidad que hasta ahora no se presenta como una cuestión de clases sino como representando diversos y heterogéneos grupos... ¿hay posibilidades de articulación de la protesta en América Latina?

-Es una pregunta acerca de cuáles serían las políticas de articulación y si son posibles tales políticas. La respuesta no es fácil. En principio hay que entender que la gente está sufriendo un "des-clasamiento". Es decir, un desplazamiento de su propia clase social. Por ejemplo, sectores de la clase media que se desplazan a niveles económicos más bajos o que se sienten marginados políticamente, que no tienen participación en el poder político y que su participación se reduce a la emisión del voto para elegir representantes que, de hecho, no representan. Esta es la situación como se vive la democracia en América Latina. Ahora esos sectores emergentes también están en actitud de protesta porque la democracia misma permite la protesta.

¿Hasta qué punto entonces se pueden unir piqueteros y asambleístas barriales? ¿Pueden hacerlo? ¿Lo han hecho ya? Bien, hay que analizar las condiciones dadas. Tiene que aparecer alguien que pueda proponer un plan político conjunto con ciertas bases que sean principio de unidad . Alguien que tenga la capacidad de ser escuchado... En pocas palabras no diría un dirigente "profesional" sino más bien un dirigente espontáneo, natural.

— Un proceso similar al del Partido de los Trabajadores en Brasil ¿por ejemplo?

— Podría ser, sí. Pero no hay que olvidar que los procesos no se han dado sólo en Brasil, se han dado en muchas partes. Entonces, deberemos preguntarnos cuándo se produce el fenómeno y cómo están dadas las posibilidades... Esa es la cuestión.

— ¿Y qué puede decir acerca de la relación entre democracia y protesta?

— La democracia nace como la institucionalización de la protesta. Podemos definirla así. Además, surge históricamente como un modo de institucionalizar, de ordenar la protesta dentro de ciertos marcos legales y de costumbres ¿no? Y eso pasa no sólo en el mundo moderno sino en la antigüedad clásica también. Siempre y en todo momento la democracia va a estar relacionada con la protesta de modo esencial —si es que puede hablarse de "esencia"—. Pero, por lo menos, integra la realidad misma de la democracia la posibilidad de la protesta.

Ahora bien, en el momento en que la protesta es reprimida... allí se acaba la democracia y pasamos a la dictadura. Y suele pasar también que la protesta puede ser reducida al mínimo en formas de democracia viciosa. Por ejemplo cuando dicen:" Señores, ustedes tienen el derecho de no votar por los malos candidatos y con eso quédense tranquilos". La gente está exigiendo la posibilidad de ordenar la protesta. Inclusive, de romper con los ordenamientos de la protesta vigente... Crear nuevos modos de protesta que el Estado se ve obligado a reconocer como la "protesta de las cacerolas" aceptada, tal vez poco fuerte, sin sentido, sin una perspectiva política fuerte... pero esos son otros problemas.

Lo importante es que ahora hay que volver a pensar la relación entre la protesta y la democracia. Volver a estudiar los modos de ejercicio de esa protesta para que la gente tenga una aproximación mucho más vivida respecto del ejercicio del poder. Que el ejercicio del poder no sea algo que pase por el comité del partido. Nada de eso. Es necesario que la protesta pueda ser ejercida en forma eficiente y que, al mismo tiempo, permita un acceso al ejercicio del poder.

— Algunos hablan de "radicalización de la democracia", de "profundización de la democracia"...

— Sí, pero la democracia no es algo que ya esté hecho. Nunca estuvo "hecha". Siempre estuvo por "hacerse". En algunos casos se avanzó, en otros se retrocedió y en otros no se avanzó nada. Sin embargo, no cabe duda que el gran reto nuestro es la democracia. Todo el mundo lo siente, todos lo ven, todos lo percibimos.

— En esta relación entre protesta y democracia ¿en qué sentido influyen los medios de comunicación sobre todo en el contexto de estas cada vez más fuertes políticas monopólicas de la información?

— Bien, la relación es directa. Lo que pasa es que el capital se defiende y los intereses que tienen como símbolo y como arma el capital, indudablemente, van a tratar de controlar la opinión pública para tratar, a su vez, de ordenar la protesta. En pocas palabras, la lucha por la democracia no basta con publicar un libro sobre la moral de la protesta sino que es necesario una conducta política por parte de todos nosotros frente a los grupos de poder que están manejando grandes capitales y que están manejándolos, además, con toda la tecnología de la comunicación contemporánea en contra de los sectores populares.

Desde su nacimiento el periodismo en el siglo XVIII se organizó en función de un manejo de la opinión pública. Ahora lo que hay que hacer es tratar de ver cómo damos respuesta política a esta situación. Por ejemplo, las asociaciones barriales están sacando sus propios periódicos. Es una respuesta, sólo una: otra respuesta que es la de tratar de interferir los principales canales de comunicación, orientando la opinión pública en un sentido determinado... Y ello, forma también parte de la pelea política ¿no?

— ¿Cómo avanzar hacia una segunda emancipación?

— Por lo pronto, planteando el problema de la Segunda Independencia: que la gente tome conciencia que somos un estado colonial. Hay que tomar conciencia de que estamos viviendo una situación de colonialidad, una neo— colonia (que no es de ahora, por supuesto, sino que tiene raíces muy profundas y lejanas). Hay que estudiar en qué consiste esta situación y hay que denunciarla y ver cómo salimos. Sin duda, la salida tiene que ser económica, política, moral... En fin, de todos los órdenes porque la situación de colonia y de dependencia abarca todos los niveles de la vida humana. Y hay que rescatar sin duda teorías como la de la dependencia de los '70, de la que se dijo "no es oportuno rescatar teorías infectadas de pensamiento ilustrado" y todos esos cuentos de los posmodernos...

Hay que discutir en todos los foros posibles la cuestión y hacer que en el país se vayan constituyendo —al menos— pequeños Porto Alegres, pequeños Anti Davos... Por todo esto creo que es necesario proclamar la necesidad de una Segunda Emancipación...

— Los intelectuales desde los '90 están acercándose como colectivo a los problemas concretos y no ya como formando parte de una especie de funcionalidad al sistema...

— Sí, pero hay que recordar que en los '90 no había la conciencia de crisis que se vive en estos momentos. La crisis se ha profundizado, la conducta política de Estados Unidos también se ha profundizado (en el sentido en que ya hablan concretamente de "imperialismo" por ejemplo). Este gendarme mundial, desfachatadamente, hace sus declaraciones. Evidentemente vivimos una etapa donde se han agudizado los problemas y esto ha impulsado y hasta ha obligado a muchos intelectuales a hablar cada vez con más fuerza que en aquellos años. No digo que hayan estado callados "por prudencia" y ahora hayan perdido la "prudencia". No. Simplemente la situación nos permite ver otras cosas que no se veían con la claridad con que se ven ahora. Incluso ahora la claridad es tal, que nadie se puede callar la boca... Hace rato era necesario hablar, salir a decir lo que estaba pasando que, por otro lado, es la misión del intelectual.

— ¿Cómo pensar el rol social de la universidad?

— Sin duda, la necesaria inserción del proceso de estudio en el proceso productivo. El estudiante debe incorporarse haciendo, por ejemplo, prácticas sociales. Nosotros intentamos hacerlo en 1973, yo tuve la posibilidad de hacerlo porque era Secretario Académico...

Teníamos mucho poder político en ese momento... Hasta que después no tuvimos ninguno por supuesto (risas). Lo intentamos. La universidad tiene que salir a la calle. Así cerrada sigue siendo elitista y reaccionaria, destinada a formar profesionales que salen a beneficiarse con su título y no a pensar en el compromiso moral que tenemos todos con nuestro pueblo. Nosotros hicimos una propuesta. Puede retomarse, hay otras también... Pueden inventarse...

Todo está abierto a la invención...

— Habrá que terminar con las divisiones de "claustros" en la universidad al menos...

— Por supuesto, cuando se está en el "claustro" se está encerrado. Así que, sin duda, terminemos —al menos— con la claustro-fobia (risas). Es un buen comienzo...

LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 17. Nº 59 (OCTUBRE-DICIEMBRE, 2012) PP. 131 - 145
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Arturo ROIG (1981). ***Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano***. F. C. E., México, 314 p.; y (2009). ***Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano***. Ed. corregida y aumentada. Una ventana, Buenos Aires, 384 pp.

Juan Francisco MARTÍNEZ PERIA, Centro de Estudios latinoamericanos –UNSAM, Buenos Aires, Argentina.

El pensamiento crítico de Arturo Roig y la forja de la Filosofía latinoamericana

Arturo Andrés Roig fue, sin lugar a dudas, uno de los filósofos latinoamericanos más originales y destacados del siglo XX. Nació en Mendoza en 1922 y falleció recientemente, el 30 de abril de 2012, en su provincia natal. Nos dejó un legado de inmenso valor para las generaciones actuales y venideras interesadas en el estudio de la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas de nuestra región.

Entre sus numerosos trabajos, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano* constituye indudablemente un texto medular en la obra de Roig, ya que formula una serie de tesis sumamente originales que serán pilares de su concepción teórica. Dicha obra se compone de un conjunto de ensayos que, a pesar de abordar diversas temáticas, tiene una fuerte coherencia interna. Los mismos están trazados por interrogantes de honda trascendencia universal y latinoamericana: ¿Qué es la filosofía? ¿Cuál es el sujeto que práctica la filosofía? ¿Cuándo comenzó la filosofía? ¿Qué principios rigen la práctica filosófica? ¿Existe una filosofía latinoamericana? ¿Cómo se expresó la filosofía en América Latina? Preguntas que han desvelado a los pensadores de nuestra región y que aun hoy siguen siendo objeto de intensos debates.

En la introducción y en los primeros capítulos, retomando las enseñazas de Kant y de Hegel, pero polemizando con ellos, Roig propone una reformulación de la filosofía postulando que la misma está trazada por lo que denomina el a priori antropológico. Dicho concepto implica que la filosofía es, por definición, una práctica teórico-crítica que tiene por base la auto-afirmación de un sujeto que se autovalora y que considera valioso el conocimiento de sí mismo. En este sentido, el a priori antropológico significa un principio tanto axiológico como gnoseológico. Asimismo, Roig, discutiendo con las diferentes versiones del idealismo europeo, cartesiano, kantiano y hegeliano, plantea que aquel sujeto no es un ego solipsista, ni un sujeto trascendental, ni mucho menos un epifenómeno del espíritu absoluto, sino un sujeto colectivo, un nosotros, intersubjetivo, concreto e histórico.

Esta problemática se encuentra íntimamente vinculada con la interpretación roigeana de la historicidad. Al abordar esta cuestión parte de algunas premisas fundamentales del pensamiento de Hegel, pero disiente con otras, llevando adelante un proceso crítico de inversión y de universalización de la perspectiva hegeliana. Rompiendo con el idealismo y con el eurocentrismo propio de aquella cosmovisión, plantea que no se debe interpretar a la historia como la expresión del espíritu absoluto en la tierra, ni se debe dividir a la humanidad entre pueblos racionales, libres e históricos (preñados por el espíritu absolutos) y pueblos a-históricos, amentes y carentes de ímpetu histórico. Igualmente, en su opinión tampoco es posible hablar de una lógica dialéctica intrínseca al desarrollo de la historia. Para Roig, la historicidad de la existencia humana es radical y son los sujetos colectivos concretos y empíricos quienes la llevan adelante en un constante gestarse y hacerse a sí mismos, en un permanente proceso de asunción y de ruptura con el pasado hacia la construcción de un nuevo futuro. Y justamente la filosofía, fundada en la auto-afirmación y en la valoración del conocimiento de uno mismo, implica un "avance" de la auto-conciencia de aquel sujeto colectivo, que pasa del en-si al para-sí. En este sentido, para el pensador mendocino la filosofía debe entenderse como una práctica teórica universal, que no tiene un comienzo geográfico temporal en la antigua Grecia, sino que reconoce una serie de comienzos y re-comienzos en diferentes partes del globo y en diversas etapas históricas, como expresión del a-priori antropológico de la pluralidad de comunidades humanas. Roig formula una última crítica a la

concepción hegeliana de la filosofía como saber vespertino, como un conocimiento de lo "que es y lo que ha sido". Entendiendo dicha postura como fuertemente conservadora, Roig invierte la fórmula hegeliana, planteando que la filosofía debe ser una filosofía auroral, un pensamiento crítico utópico, un saber de lo que es y de lo que será.

Partiendo de estas premisas, Roig aborda en otros de los capítulos del libro la problemática de la filosofía latinoamericana. Un tema que fue objeto de intenso debate en las décadas del 60 y 70 y que tuvo a los destacados filósofos Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea como protagonistas principales. Roig se inscribe en estas discusiones asumiendo una posición personal, sumamente original. Así como en trabajos previos, en este libro defiende frente a las perspectivas eurocéntricas tradicionales y a la tesis pesimista de Salazar Bondy, la existencia de una filosofía latinoamericana entendida como la expresión teórico-crítica del a priori antropológico del sujeto latinoamericano y como la historia intelectual de dicho proceso de autoafirmación, política y cultural. A pesar de compartir con Zea similares preocupaciones, Roig, en su obra, marca prudente distancia y elabora algunas críticas certeras al modelo de filosofía latinoamericana esbozada por el maestro mexicano. En particular, le critica el proponer una filosofía de la historia excesivamente influida por Hegel y Ortega y Gasset (reproduciendo en algunos aspectos la mirada negativa acerca de la región), caracterizada por reconocer una lógica intrínseca del proceso histórico-cultural, cuyo sujeto protagonista es la conciencia latinoamericana. El planteo de Roig es historicista pero esencialmente distinto. Como vimos, se desprende de la cosmovisión eurocéntrica de Hegel e invierte sus premisas postulando una filosofía latinoamericana historicista radical y empírica, donde el actor no es la conciencia, sino un sujeto colectivo concreto y complejo, que en un acontecer sumamente intrincado y no lineal se va gestando a sí mismo, autoafirmándose a nivel político, cultural y social. Para el autor, la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas (íntimamente vinculadas), surgen como expresión de dicho proceso y como disciplinas dedicadas al análisis del mismo. Pensando no solamente el pasado, sino también el presente y la ruptura hacia el futuro. Es por esto que Roig propone en esta obra la necesidad de ampliar el objeto y las herramientas metodológicas de la filosofía y la historia de las ideas, planteando que las mismas deben valerse del análisis del discurso como instrumento analítico y deben asumir el estudio, no sólo de los textos académicos, sino también de las ideologías, los mitos, etc., que contienen una enorme riqueza cultural y política. Es a partir de estas definiciones teóricas, que el autor aborda en este libro el devenir del pensamiento latinoamericano analizando las conceptualizaciones de Las Casas, Bolívar, Rodríguez, Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Martí, Rodó, Vaz Ferreira, etc., discursos como los de civilización o barbarie, el bolivarismo, símbolos como los de Ariel y Calibán, etc. A lo largo de sus desarrollos, Roig señala como todos estos elementos conceptuales y simbólicos representan diversos momentos en la compleja construcción del sujeto colectivo latinoamericano y diferentes recomienzos de la filosofía en nuestra región. Particular interés reviste su recuperación del joven Alberdi, definido por él como uno de los fundadores de la filosofía latinoamericana crítica, que postulaba la emancipación mental y la unidad continental para completar la independencia política de nuestra región.

Como conclusión, podemos decir que este es un libro sumamente interesante que presenta no sólo un análisis denso y complejo del quehacer teórico en nuestro continente, sino que funda una forma original de entender la filosofía latinoamericana, como un filosofar crítico, matinal y emancipatorio. Una obra que constituye un verdadero clásico que, felizmente, ha hecho escuela en América Latina.

Arturo ROIG (2003). ***Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo.*** EDIUNC, Mendoza, 298 p., publicada en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*. Año XVII. Vol. 1. UNAM, México, enero-febrero de 2003, pp. 226-228.

Nazareno JUAN BRAVO, CONICET, Mendoza, Argentina.

Arturo Roig. Primacía de la moral de la protesta y de la emergencia frente a la ética del sistema y del poder

El último libro de Arturo Roig recoge buena parte de su producción teórica más reciente, dedicada a una rigurosa reflexión ético-política, que evidencia a cada paso su deuda de origen con la crisis que viene atravesando la Argentina desde hace tres décadas. Roig se sumerge, en efecto, en las profun-

das causas morales que explican el actual colapso social y económico de su país, y que tienen larga data y motivaciones complejas.

La obra está compuesta por una veintena de artículos y algunos textos de valor documental, precedidos por unos "Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza", que se encuentran como totalidad articulados en torno de la sistemática deconstrucción de la eticidad que anima a las instituciones y leyes vigentes, de modo particular en su país, pero también por extensión en el mundo occidental de nuestra época, así como también en la crítica de sus supuestos deshumanizadores y en la búsqueda de una alternativa moral expresiva de la necesidad de afirmación del ser humano y de su dignidad.

La preocupación por redefinir el quehacer filosófico y la filosofía misma en la actualidad, atraviesa este volumen de principio a fin. A partir de las tesis sustantivas de Hegel y en franca discusión con él, Arturo Roig nos plantea su propuesta desde un comienzo: la moral de la protesta debe prevalecer sobre la ética del poder. Caracteriza a la última como propia de una moral autoritaria, "objetiva" en tanto arraigada en el sistema estatal e institucional, y cimentada sobre la "virtud" de la obediencia acrítica; por oposición, la primera es presentada como expresión "subjetiva", de carácter humanista y creadoramente cuestionador de la objetividad establecida. Esta "moral de la protesta" o "moral de la emergencia" tiene características particulares y antecedentes histórico-sociales destacados que son desmenuzados a lo largo del libro.

La moralidad, en cuanto aspecto subjetivo de la moral, no es ajena a la eticidad, sino más bien anterior. Es desde la conciencia de cada individuo –entendido como entidad social y no como mero átomo disociado de la vida común– que se acepta o rechaza lo estatuido, regulado y controlado desde y por el Estado. Es en la sociedad civil y dentro de ella, desde los sectores críticos de la misma, donde se ejerce esta moralidad de manera eminente; sus manifestaciones conforman la "moralidad de la protesta", siempre enfrentada a la "ética del poder".

La moral emergente tiene su raíz en una tendencia común a todo ser vivo: el impulso –*conatus*, en la terminología de Spinoza– hacia su preservación, que connota la exigencia de apropiarse de sí mismo, pensarse como valioso y entender que para lograr plenamente esa apropiación es necesario considerar igualmente "valiosos" y "dignos" a los demás. En esta perspectiva se inscribe el imperativo kantiano que exige la comprensión de todos los seres humanos como fines en sí mismos (y no como simples medios para llegar a un fin). Roig rescata este imperativo por entender que expresa una de las categorías morales básicas: la de "dignidad humana".

El maestro argentino, profundo conocedor de la filosofía clásica, propone en los primeros escritos de su obra un recorrido por el pensamiento de los sofistas, para mostrar cómo, ya en el seno de la cultura griega y en el marco de la búsqueda de un "retorno a la naturaleza", surge la preocupación por la recuperación de la libertad cautiva en las regulaciones impuestas por las Ciudades-Estado. Serán los cínicos y posteriormente los estoicos quienes, a partir del ideal de una "vida simple", intentarán formular una respuesta concreta a la necesidad de reconstruir una sociedad en la que el ser humano, por ser parte de la naturaleza, sea importante y digno, y en la que resulte posible, a partir de tal postulado, elevarse desde lo particular a una moral universal.

Si bien no es la única fuente de la "moral de la emergencia" que el autor reconoce –existen trabajos en el libro especialmente dedicados a la filosofía del Renacimiento europeo y a Juan Jacobo Rousseau, por ejemplo–, Roig destaca el papel de la tradición moral interna a la filosofía latinoamericana, a la que dedica una parte importante de los artículos del libro. Surgida a partir de mediados del siglo XVIII como fruto de los movimientos sociales, atravesada por constantes "comienzos y recomienzos" y expresada por hombres de acción y de palabra en la forma de proyecto de liberación, la "moral de la protesta" en América Latina está organizada sobre una jerarquía axiológica en la que se destacan el discenso como ejercicio constante de la función utópica y la afirmación persistente de la alteridad, expresada en la resistencia.

El autor concibe a la filosofía latinoamericana como un saber con profundas raíces en nuestras naciones, cuya raigambre se encuentra en el humanismo. Tiene como punto de partida la afirmación de un sujeto plural, concreto, histórico, que parte del auto y heterorreconocimiento de la dignidad humana como idea reguladora. Esta actitud de índole pre-teórica, que Roig categoriza como "*a priori* antropológico", apunta empero al conocimiento de sí en la diversidad de modos históricos y concretos de objetivaciones culturales producidas, sin desconocer que este proceso está sesgado por una dialéctica de autenticidad y alienación.

Simón Rodríguez (1771-1854) y Eugenio María Hostos (1839-1903) son antecedentes inelu-

dibles de la moral de la emergencia latinoamericana, en que los postulados de la misma alcanzan una expresión paradigmática. El pensamiento complejo y profundo de José Martí (1853-1895), conjuga la exigencia de quebrar los universales opresores de los imperialismos y los generados internamente; en sus textos se produce la redefinición de la categoría de "hombre natural" como expresión de la conciencia moral enfrentada a las leyes vigentes, como principio subversivo de la eticidad vigente.

Los siglos XVIII y XIX no agotan las expresiones de esta filosofía y praxis latinoamericana, que encarna la moral de la protesta. Abundan ejemplos tomados de la actualidad; en este punto Roig destaca el rol de los organismos de derechos humanos, en particular de las Madres de Plaza de Mayo de la Argentina, como eje fundamental de un sector social crítico que enfrenta y denuncia la inmoralidad de los poderosos. Se trata de un movimiento plural y heteróclito, en el que convergen todos aquellos que, desde la universidad, la literatura, el periodismo y las más variadas expresiones políticas, culturales y científicas, se ubican del lado de los sectores postergados, castigados por una política económica que ha levantado las banderas del egoísmo racional.

Sin lugar a dudas, la situación de dependencia colonial y neocolonial de América Latina y las formas de opresión y miseria que atraviesan su historia han generado de modo constante movimientos de emancipación que, plagados de radicalidad creadora, han abierto en el pasado la posibilidad de la emergencia actual de esta moralidad humanista. En esta línea, Arturo Roig rescata el valor crítico de la filosofía y propone, como una tarea moral ineludible de nuestro tiempo, aunar esfuerzos para contribuir a la construcción de una sociedad civil que esté fundada en los requerimientos de libertad, igualdad y justicia, una sociedad donde pueda nacer, crecer y madurar la sujetividad. Por otra parte, señala también la importancia de la recuperación crítica de la filosofía moral latinoamericana del pasado; se trata de una tarea que conduce a repensar nuestra identidad, a reflexionar sobre el concepto de "nosotros", en cuanto sujetos surgidos de una realidad socio-histórica específica, que ha generado respuestas éticas particulares y específicas.

La *Ética*... de Roig es, en definitiva, una invitación a reflexionar sobre las raíces teóricas profundas y los debates actuales del pensamiento crítico, que es abordado por el autor –como no podría ser de otro modo– como necesariamente complejo, pleno de utopías y puesto al servicio de un proyecto de liberación, con fuertes ligaduras en el pasado y presente latinoamericanos.

Arturo ROIG (1993). ***Rostro y Filosofía de América Latina***. EDIUNC, Mendoza, 230 pp. (Reseña publicada en *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*. Vol. 12, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1995, pp. 185-190).

Estela FERNÁNDEZ NADAL y Alejandra CIRIZA, CONICET, Mendoza, Argentina.

El rostro y el pensamiento de un continente en la pluma de Arturo Roig

El texto de Arturo Roig, *Rostro y Filosofía de América Latina*, publicado por la Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, constituye un promisorio signo en un doble sentido. Por una parte, con esta decisión nuestra Universidad retoma e impulsa una línea de apertura hacia un campo temático y hacia formas de pensamiento vinculados con la constitución de una identidad latinoamericana, evidenciando una vocación por establecer lazos entre el ámbito científico y la sociedad que exceden una visión estrechamente academicista de su función institucional. Por la otra, la edición de esta serie de trabajos del maestro mendocino, además de representar un merecido reconocimiento de nuestra Universidad a su trayectoria, permitirá el acceso a las líneas fundamentales de su relevante aporte teórico a la filosofía del continente.

El libro que comentamos está estructurado en cinco apartados. Se inicia con una presentación, escrita por la Dra. Ofelia Schutte, y concluye con un apéndice bibliográfico de gran utilidad para quienes deseen profundizar en el pensamiento del autor. En cuanto al cuerpo del trabajo, que constituye el objeto de esta reseña, está organizado en tres bloques: I. Entre la civilización y la barbarie, II. Una filosofía para la liberación, y III. Diálogos.

I. La preocupación por la problemática de las categorías constituye una verdadera síntesis de la significación atribuida por Roig a la filosofía y a su articulación con la historia de las ideas latinoamericanas.

El itinerario comienza con la determinación del sentido teórico de la noción de "categorías", tal como ha sido entendida en la tradición filosófica occidental desde Aristóteles, pasando por Kant, Hegel y Marx. Este itinerario se enlaza con otro recorrido, que liga conocimiento y realidad, teoría y praxis.

Verdaderos epitomes semánticos, las categorías suponen, por la vía de la abstracción, la construcción de un sistema clasificatorio respecto del mundo vivido. El olvido del proceso de abstracción, una vez establecidas las categorías, hace que estas funcionen no solo como modos de clasificar, ordenar y jerarquizar lo existente, sino como guías para la acción. Tal es el destino de las categorías de "civilización" y barbarie". En este punto comienza la tarea del historiador, el seguimiento de las determinaciones históricas y de las fuentes y documentos que permiten reconstruir la vida y el pensamiento de los grandes intelectuales del siglo XIX. El texto de Roig se abre entonces hacia una multiplicidad de discursos: los de Sarmiento, Alberdi, Montalvo. La delimitación teórica de la noción de "categorías" revierte así en herramienta de producción de conocimiento histórico y filosófico.

La tesis según la cual "civilización" y "barbarie" constituyen el hilo conductor –una suerte de esquema categorial fundador– que atraviesa los proyectos de organización social y política de nuestras nacionalidades, proporciona el punto de partida para el seguimiento de las estrategias discursivas de estos tres grandes intelectuales nuestros. Roig dibuja con precisión las trayectorias individuales articuladas a los avatares de nuestra historia, a los modos y niveles de percepción del conflicto, a los grados variables de compromiso con el proyecto de organización del Estado.

El peso de este programa civilizatorio –programa teórico y político de emancipación de la barbarie- marcaría de modo definitivo la producción intelectual en nuestro país. No se trata, pues, desde la posición asumida por Roig, solo de categorías típicamente decimonónicas, sino de un esquema categorial cuyas variaciones permitirían distinguir las etapas de ascenso, consolidación y crisis de la burguesía argentina. El itinerario se dibuja entonces siguiendo las inflexiones señaladas por los procesos de organización del Estado liberal (1850-1930), la emergencia y crisis del Estado benefactor (1930-1975), y finalmente la crisis del populismo peronista. La figura de Ezequiel Martínez Estrada se perfila como gozne entre una valoración negativa de la barbarie, propia del discurso liberal del siglo XIX, y su positiva recuperación por los herederos intelectuales del autor de *Radiografía de la pampa.*

"Civilización" y "barbarie" constituyen de este modo no solo nociones detectables en su permanencia a través de diferentes discursos (teóricos o políticos) aislados, sino verdaderas categorías, espacio de condensación de significaciones y de dispersión discursiva. Al retomarlas como hilos conductores de nuestra historia de las ideas, Roig puede reconstruir, en el trazado zigzagueante y discontinuo de los discursos, el escorzo, siempre históricamente determinado e ideológicamente sesgado, del rostro de Nuestra América.

II. La segunda parte de la obra de Roig se abre con la que fue su clase inaugural, dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.C. en 1984, con motivo de su reposición en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua, después de nueve años de exilio. En este, su reencuentro con la comunidad universitaria mendocina, Roig aborda el problema del sentido y función de la filosofía, desde la convicción –tan profunda en su pensamiento que deviene un principio metodológico de toda su producción teórica- de que no es sobre un manto de olvido y de silencio que puede recomenzar el proceso, violenta y reiteradamente interrumpido en nuestro continente, de afirmación y autoconstrucción del sujeto latinoamericano. De allí la urgente e impostergable necesidad de someter a evaluación la filosofía producida durante "los años crueles". Pues el uso ideológico del filosofar, el refugio en el "mundo del sentido" durante los años de la dictadura –cuando el sentido del mundo descalificaba la misma posibilidad de un preguntar tal– ponía seriamente en crisis la dignidad de la filosofía como forma del saber. Bajo la advocación de tres intelectuales ejemplares –Mauricio López, Noel Salomón y Roberto Carretero– Roig aborda el problema de la legitimación del quehacer filosófico, que es, al mismo tiempo, análisis y señalamiento de los limites y condiciones de su posibilidad como saber critico y no mero instrumento de la voluntad de poder.

Roig entiende la filosofía como un "hacerse y gestarse" de un hombre insertado en la estructura y dinámica sociales; como una "función vital" atravesada, por tanto, por los conflictos y luchas que cruzan y escinden a la sociedad e impulsan la historia. Se trata de un desarrollo discursivo que, en tanto lenguaje, se presenta siempre y necesariamente como mediación de aquella realidad heterogénea, en la que el filosofo vive de modo tan primario a como lo hace cualquier otro hombre. Ese contexto social constituye su a priori respecto de todo desarrollo teórico. Es en su seno –donde el filosofo opta, decide, evalúa y se compromete– que se configura el conjunto de posiciones previas y posibilitantes del lenguaje filosófico.

Es entonces en aquel nivel primario y cotidiano, donde se juega el sentido y la función de la fi-

losofía. La posibilidad de su legitimación como forma del saber, se vincula precisamente con el ejercicio de la sospecha, vale decir de una actitud vital preteórica que, sin embargo, impulsa la crítica teórica, verdadero núcleo epistemológico del filosofar.

Un pensamiento que desconoce el entramado social de la teoría, o que oculta, incluso, su carácter de mediación discursiva, pretendiendo ubicarse por encima del mundo –en un ámbito ontológico donde las ideas se regulan según leyes de coherencia interna y revelan su sentido prístino a un sujeto consciente, incondicionado y libre– no es más que pensamiento alienado y alienante, refugio impotente en la ilusión del "hombre interno", renuncia y colaboración con la injusticia y la arbitrariedad.

Solo un pensar que asume su radical ambigüedad, su modo efectivo de inserción en el mundo, su inevitable carga axiológica, su dimensión política y su proyección histórica, puede definirse como *"exétasis"*, como examen, y convertirse así en una "mirada iluminadora de sus propios condicionamientos".

Esta preocupación por la fundamentación epistemológica de la filosofía sesga la totalidad de los artículos que componen esta parte del libro de Roig. Es a partir del señalamiento de la raigambre social del discurso filosófico que el autor se pregunta por el estatuto disciplinar de la Filosofía y la Historia de las ideas latinoamericanas. Ambas son caracterizadas como formas de un saber prospectivo, en el cual se produce la emergencia y constitución de un sujeto que, desde la recuperación de un pasado transido de rupturas y recomienzos, se proyecta hacia el futuro con una pretensión performativa. Tal concepción de las disciplinas inscriptas en la tradición del pensamiento latinoamericano, sitúa a Roig en la necesidad de responder a los ideólogos de las sociedades capitalistas pos-industriales que anuncian el fin del sujeto, la sospecha, la historia y las utopías. La afirmación de la inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje, la sospecha dirigida a la sospecha en tanto "regresión al infinito", el recurso a un "pensamiento débil" que se asume como "matinal" solo en la medida en que renuncia al juicio de futuro y a cualquier enunciado respecto del mañana, son criticados y mostrados en la desnudez de sus supuestos ideológicos: es la escisión entre discurso y contextualidad la que conduce al desconocimiento de que, mas allá del desarrollo puramente retórico de los juegos de lenguaje, existe una instancia que los excede y desborda. Es la praxis, que, con su potencialidad de negación y disrupción y motorizada por una dialéctica real, acota los procesos históricos y desanuda los universales ideológicos construidos en el nivel puramente discursivo, despejando horizontes nuevos para el pensamiento y la acción humanas.

La preeminencia otorgada por Roig a la praxis como condición de transformación histórica y la acentuación de la categoría de "negatividad", operan una inversión de Hegel y contienen el programa de una filosofía latinoamericana como pensamiento "auroral", abierto al futuro con una explícita vocación utópica, y en clara oposición con la función vespertina, que le fuera acordada por el filosofo alemán, de justificación de lo sido.

Ahora bien, la fecundidad de esta exigencia de "inversión de Hegel" trasciende, en el pensamiento de Roig, el marco programático de un quehacer teórico futuro, pues el autor encuentra, en el pasado latinoamericano y en la reconstrucción intelectual de nuestra memoria, la presencia de momentos episódicos, de "recomienzos" organizados a partir de la denuncia del quiebre de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra sujetividad. Pues, desde la conquista y hasta el presente, hemos sufrido en nuestra América repetidos quiebres en nuestra identidad, tanto en lo que respecta a nuestra relación con los sucesivos imperialismos como en lo que hace a las reiteradas derrotas de los procesos históricos de cambio impulsados al interior de nuestras sociedades. Dentro de ese panorama de violencia sorda y prolongada –que en su conjunto remire a la figura de la destrucción originaria que Las Casas denomino "Destrucción de las indias"– el hombre latinoamericano ha puesto en juego un permanente, aunque interrumpido, esfuerzo de apropiación creadora superadora, en cuyo desarrollo se opera la inversión teórica y práctica del discurso colonialista europeo, uno de cuyos exponentes indudables ha sido Hegel.

Tal ocurre con dos de las mas sobresalientes figuras hegelianas: la del "amo y el esclavo" y la "del varón y la mujer", relativas respectivamente a la constitución de la conciencia en el enfrentamiento con el otro, y a la construcción de la eticidad en su enfrentamiento con la moralidad.

Mientras que en Hegel la figura de la dominación del hombre por el hombre se resuelve en el reconocimiento de la libertad del esclavo como actitud interior, de la simbólica latinoamericana emerge Calibán, el esclavo que recibe y resemantiza un legado cultural hasta convertirlo en instrumento de liberación y autoafirmación. El símbolo de Calibán

remite a los sucesivos movimientos de rebelión anticolonialista y encuentra una expresión paradigmática en la gesta y el pensamiento independentistas del continente y del Caribe.

Otro tanto sucede con la figura del "varón y la mujer" recuperación hegeliana del mito de Antígona, en la que se reiteran los milenarios prejuicios que colocan a la mujer (y por tanto a América, en la medida en que se la ha asimilado a la vegetalidad y pasividad femeninas) en un lugar de subordinación por naturaleza. Dentro del espíritu patriarcal del discurso hegeliano, lo femenino (Antígona) representa la subjetividad de las leyes de la tierra, la moral subjetiva que se enfrenta al principio masculino, dado por la objetividad y universalidad de las leyes que instituyen el Estado y la eticidad. Se trata de un enfrentamiento cuya única salida es la subordinación o la muerte. Pues bien, también en nuestra América esta figura ha resultado trastocada e invertida en el discurso y en la práctica de las Madres de Plaza de Mayo. Como Antígona, las madres fueron llamadas "locas", pero a diferencia de ella, su intento de restablecer una nueva eticidad, desde una subjetividad herida y violentada, irrumpió con la fuerza capaz de desbaratar y trastocar un orden objetivo "impuesto por una cultura de muerte, con pretensiones de universalidad y verdad".

III. Cabe indicar sumariamente la riqueza de los *Diálogos* con Raúl Fornet-Betancourt y Ramón Plaza, donde, a través de un lenguaje coloquial, el lector puede no solo aproximarse a la trayectoria vital e intelectual de Roig, sino acercarse también a otras obras, otros temas, otras preocupaciones, marcados como sugerentes indicios en sus conversaciones con tan agudos interlocutores.

Aun cuando los textos recogidos por el libro –una serie de artículos, conferencias y entrevistas– permitan la posibilidad de lecturas independientes, la obra está atravesada por la profunda vocación sistemática que anida en la producción de Roig. El autor ofrece, efectivamente, un rostro, el rostro doliente de nuestra América, en un discurso que supone la asunción de la tarea de la filosofía tal como él la entiende. Filosofía que es teoría crítica de las ideologías y tarea paciente de historiador de la ideas, que labora en la determinación de la condiciones históricas de emergencia de aquellos discursos, en cuya trama se han sintetizado las formas de descripción y los proyectos que los pensadores políticos americanos han formulado en relación con los avatares históricos efectivos de nuestra patria grande. La lectura de Roig es, entonces, lectura de lecturas, proyecto de recuperación de nuestra memoria, filosofía articulada a la historia, pero no filosofía de la historia en el sentido tradicional.

Arturo ROIG: ***La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa***, Mendoza, EDIUNC, 1998, 338 pp.

Daniela RAWICZ. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

Una alternativa pedagógica para la Universidad

A lo largo de toda su trayectoria intelectual y profesional Arturo Roig ha desarrollado un denso cuerpo de pensamiento acerca de cuestiones pedagógicas. La mayor parte de su producción sobre esta temática la constituyen artículos periodísticos, conferencias, ponencias y discursos, es decir, escritos con un gran valor de actualidad, ligados en gran medida a su propia actuación en la discusión y formulación de proyectos educativos. *La Universidad hacia la democracia* es una extensa y cuidada recopilación de estos textos que abarca un período de treinta años (1967-1997). El prólogo, redactado por el pedagogo y amigo de Roig, Daniel Prieto Castillo, destaca esta fecunda conjunción entre obra, historia y vida que se da en la publicación: "En la medida que recoge materiales de distintos momentos de la vida de nuestro autor, estamos ante un libro testimonial, tanto de una larga y compleja época como de la existencia misma de quien lo ha producido. Es esa la verdadera obra: la que dice, y a menudo anticipa, concretos tiempos históricos, y la que refleja el cuño innegable de su creador".

En este comentario, proponemos un recorrido por algunos de los aspectos que nos parecen relevantes, siguiendo una línea expositiva que de cuenta de las *bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*, sintetizada en el subtítulo del libro.

La democracia en la mira: Roig ha elaborado estos escritos pedagógicos a partir de las premisas fundamentales de su filosofía latinoamericana, cuyo punto de partida encuentra en un símbolo fundador de la historia de nuestros pueblos: la Destrucción de Indias, denunciada por el padre Bartolomé de Las Casas. "Nuestra historia está signada por ese símbolo, como si cada tanto tiempo nuestras Indias fueran destruidas. Acuérdense ustedes del

golpe de Pinochet, del golpe de los militares argentinos, acuérdense de los 'contras' y de las masacres de los nicaragüenses, acordémonos de las masacres en Guatemala. Entonces ¿qué es todo eso desde el punto de vista filosófico? Pues es la repetición de una figura trágica que venimos arrastrando desde que la vio el padre Las Casas" [Roig 1998, 305]. De aquí que conciba a la filosofía latinoamericana como "episódica" y a su reconstrucción, como el proceso entrecortado de sucesivos re-comienzos en la afirmación de un sujeto histórico. A partir, entonces, de una alternativa histórica y discursiva: opresión/liberación, propone una "recuperación categorial" de la democracia a fin de restituirle el contenido del que la retórica neoliberal la ha vaciado al reducirla a mero supuesto de la economía de libre mercado. Para esto, es necesario resignificarla desde el eje fundamental de los derechos humanos; eje que nuestro autor plantea, a su vez, como un principio de resistencia desde el cual es posible la constitución de nuevos discursos emergentes, cuyos sujetos sean los seres humanos individuales, concretos, que reintroduzcan la discontinuidad y la ruptura frente a lo que hoy se presenta como la última y más definitiva de las restauraciones: la que anuncia el fin de la historia.

Creemos que la articulación de estos aspectos clave de su pensamiento sirve como marco para la comprensión de toda la obra, en tanto se trata de la reconstrucción, a través de las huellas y fragmentos históricos, del proceso de constitución de un "sujeto pedagógico" en nuestra universidad, a la vez que de un testimonio del compromiso vital mantenido con los ideales de liberación, en el sentido de "la lucha contra la alienación y en favor del crecimiento espiritual y material de hombres y mujeres, como plenitud humana" (Roig, 1998: 127).

Las huellas históricas: Una gran parte de los escritos del libro está dedicada a la recuperación de experiencias, teorías y personajes que constituyen los antecedentes de los intentos de renovación pedagógica que se han dado en el siglo. Para cada ensayo de reforma, Roig descubre una genealogía, una filiación histórica que nos permite recontextualizarlo dentro de esa sucesión discontinua y fragmentaria de momentos que es la construcción de la sujetividad latinoamericana. Así, por ejemplo, al relatar el experimento que se dio en Mendoza durante los años 1973-1974, Roig da cuenta de un largo proceso previo, que se remonta a los jesuitas con su escolástica reformada en el siglo XVIII, pasando por la introducción de los principios lancasterianos de "enseñanza mutua", a mediados del XIX; las ideas pedagógicas de Francisco Giner de los Ríos y el pensamiento krausista español, hasta llegar a las primeras décadas del siglo XX con dos grandes movimientos renovadores: el de la Escuela Normal de Paraná, en los años 20 y el de la "Nueva Escuela", en la década posterior. Si bien estas experiencias provinieron fundamentalmente de la problemática pedagógica de la enseñanza primaria y muchas de ellas no alcanzaron un nivel de maduración suficiente como para evaluar sus potencialidades, su valor radica en que mantienen un lazo estrecho con los movimientos más progresistas de nuestro siglo, en tanto todas fueron, en mayor o menor medida, expresiones de momentos políticos críticos relacionados con la emergencia de grupos sociales protestarios.

En cuanto a la problemática específicamente universitaria, Roig retoma el experimento de nuevos métodos de enseñanza realizado en la Universidad de La Plata unos años antes de la Reforma del `18. Herederos de los principios elaborados por la Escuela Normal de Paraná (fundada en 1871) y vinculados a dos importantes centros de España: la Universidad de Oviedo y el Institución Libre de Enseñanza de Madrid, los renovadores de La Plata, entre los que se destaca Víctor Mercante, dieron los primeros pasos hacia una transformación de las relaciones educativas dentro de la estructura formal pedagógica. Su propuesta de cambiar la "clase" tradicional por el seminario y el laboratorio, marcó los perfiles de una "pedagogía del acto creador" que "frente a una concepción formalista, desvitalizada y exclusivamente profesionalista de la universidad (...) propendía a integrar al alumno y al maestro en una tarea común, libre y fructífera, enemiga de reglamentos, ordenanzas y disposiciones que muchas veces sólo sirven para trabar la búsqueda de la verdad, reduciéndola a la búsqueda de un título" [Roig 1998, 23s].

La Reforma Universitaria de 1918, como hito de los orígenes de la universidad argentina contemporánea, se encuentra también entre sus preocupaciones fundamentales. Enmarcada dentro del amplio proceso de modernización y de expansión del liberalismo como posición social y política, Roig concibe nuestra reforma como la manifestación de un fenómeno mayor que abarca a todos los países hispánicos, con diversos matices en cada caso. En esta línea, ha analizado, junto a la cordobesa, las reformas ecuatoriana de 1853 y española de 1868. Pero además, ha realizado una detallada interpretación del texto fundador de la reforma, el Manifiesto Liminar, cuyos aspectos ideológicos entroncan en

lo que ha llamado tradición "juvenilista" rioplatense. Esta tradición, que nace con la Generación de 1937, habría atravesado distintos momentos significativos, dentro los cuales nuestro autor ubica una serie de textos como *El Dogma Socialista*, de Echeverría; el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, de Alberdi; el *Ariel*, de Enrique Rodó y los escritos de José Ingenieros: *El Hombre mediocre*, *Hacia una moral sin dogmas* y *Las fuerzas morales*. Todas estas obras, señala, "se caracterizan por surgir en momentos de irrupción de un grupo joven, con fuerte sentido generacional, que reacciona contra situaciones de opresión colectiva" [Roig 1998, 152s]. Asimismo, distingue las diversas líneas interpretativas surgidas del hecho de la Reforma universitaria en la Argentina, dentro de una de las cuales se ubicaría el enfoque de Deodoro Roca, y que van desde una "interpretación novecentista" o "nacionalista de derecha" hasta las distintas variantes de lectura "socialista". Se trata de un complejo entramado ideológico en el que se combinan las tendencias del liberalismo, el anarquismo y el socialismo de principios de siglo, con sus correspondientes matices: positivista, antipositivista, espiritualista, idealista e incluso fascista.

Tampoco podía quedar ausente del relevamiento histórico el rastreo de los antecedentes de la cuestión universitaria en relación con la unidad latinoamericana continental. En una conferencia dictada en la Universidad Nacional Autónoma de México, Roig rescata a dos figuras exponentes de los ideales bolivarianos en materia de educación superior: Francisco Bilbao en 1856 y Julio Barcos en 1930. Cada uno, desde su particular posicionamiento histórico e ideológico, formuló una propuesta de afirmación cultural de América del Sur, a fin de conjurar los peligros que implicaba para nuestros países el imperialismo mundial en expansión: "en ambos casos la propuesta consiste en la creación de una Universidad Continental, como un aspecto más dentro del proceso de unidad de los países latinoamericanos, cuyo objeto fundamental debía ser el conocimiento de la realidad latinoamericana" [Roig 1998, 130].

Por último, no sólo ha rescatado las ideas y experiencias pedagógicas más o menos efectivas, sino que ha hecho un reconocimiento de los sujetos concretos que llevaron adelante esos proyectos y que fueron abriendo caminos hacia una pedagogía participativa. Así, figuras como Pestalozzi, Adolfo Posada, Francisco Giner de los Ríos, Carlos Vergara, Florencia Fossatti, Paulo Freire y muchos otros, aparecen a lo largo del libro como los emergentes de un momento histórico en el que la reflexión sobre la educación ha tenido como base la formulación de un proyecto de humanización.

Las bases doctrinarias: A pesar de la variedad de temas y enfoques sobre educación presentes en el libro, es posible extraer de ellos una serie de preocupaciones recurrentes que definen, a nuestro criterio, el lugar desde donde Arturo Roig intenta hacer un aporte a una pedagogía universitaria.

En primer lugar, y como cuestión abarcativa de todas las demás, es necesario señalar la presencia de la relación entre universidad y sociedad como problemática que atraviesa y preside toda su reflexión pedagógica. Roig parte de la premisa de "ver los llamados 'problemas universitarios' como parte de un complejo más vasto de problemas sociales" [Roig 1998, 15]. Ahora bien, esta premisa se desarrolla en varios niveles. En efecto, al abordar cuestiones de estructuración y organización –el crecimiento explosivo de la matrícula universitaria, la concentración y sobredimensionamiento de las universidades, las tendencias a la profesionalización y al cientificismo– lo social aparece en la necesaria vinculación de la universidad con una realidad y un medio determinado. Sin embargo, esto no ha de entenderse de ninguna manera como una adaptación pasiva, un sometimiento a las estructuras y regímenes dados; por el contrario, se trata de señalar el compromiso activo que la universidad mantiene como institución inserta en los procesos de reproducción y (especialmente) transformación social.

Pero la consideración sobre lo social va mucho más allá de lo estrictamente académico y contiene una crítica a la estructura universitaria como reflejo de una sociedad clasista y discriminatoria. Así, al hablar sobre "los métodos pedagógicos y su inserción en la vida", el filósofo sostiene que se debe partir, como lo hizo Pestalozzi, de la constatación de que "la sociedad se divide en afortunados y desheredados y que en función de la voluntad de dominio de unos estamentos sobre otros, los últimos, los desheredados, son sometidos" [Roig 1998, 44]. Una reforma universitaria, en sentido amplio, es concebida, entonces, por el filósofo mendocino algo más profundo que el mero crecimiento del nivel intelectual y científico en las aulas, como proponía la reforma del 18, aunque esto sea indiscutiblemente necesario. De lo que se trata es de "una apertura real y no meramente legal" a la incorporación de los sectores populares, proletarios y campesinos, cuyo acceso a la universidad se ha encontrado y se encuentra

prácticamente vedado. Ahora bien, esta situación exige, para ser revertida, reformas económicas que permitan un cambio social estructural. Esta problemática está en la base de escritos como "Un proceso de cambio en la universidad argentina actual (1966-1973) y "El experimento de una pedagogía universitaria participativa. El ensayo de los años 1973-74 en Mendoza", en los que la demanda de un cambio pedagógico se fundamenta en las aspiraciones de una sociedad más justa, dentro de las cuales la universidad tiene una misión histórica que cumplir.

En el corazón de estas cuestiones se encuentra el segundo planteo recurrente: el de la relación entre universidad y política que, a su vez, se vincula a aquella otra tan compleja entre ciencia e ideología. Los textos pedagógicos de Roig están elaborados a partir de la convicción de que "no hay posiciones pedagógicas asépticas o apolíticas y que el a-politicismo es una manera solapada de hacer política" [Roig 1998, 118s], así como tampoco hay ciencia neutral o un saber absolutamente transparente respecto de la realidad. De aquí que las reflexiones se organicen siempre alrededor de una clara opción entre una visión humanista y liberadora de las relaciones educativas y una concepción cerrada, autoritaria y dogmática de las mismas; con las particularidades y complejidades que esta oposición adquiere en cada momento histórico específico. Dentro de la segunda opción se ubican, por supuesto, todos aquellos proyectos universitarios elaborados verticalmente desde el poder institucionalizado, ya sean los cuarteles o, como se pretende en la actualidad, las oficinas comerciales de alguna empresa o banco multinacional. Por el contrario, dentro de la primera visión se encuentran las propuestas impulsadas desde "abajo", por los propios "universitarios", docentes y alumnos, según las necesidades y requerimientos propios, en el marco de un pluralismo democrático. Así, por ejemplo, la contraposición entre los dos proyectos de "departamentalización": el lanzado por el Plan de las Nuevas Universidades del gobierno de la llamada "Revolución Argentina" y el que fue elaborado según los lineamientos teóricos propuestos por los brasileños Darcy Ribeiro y Paulo Freire, puede tomarse como una manifestación de aquella polarización señalada. En efecto, detrás de esta contraposición aparentemente "académica" se encontraban dos proyectos políticos claramente diferentes: el del "desarrollismo", cuyos ejes ideológicos giraban alrededor de la antinomia subdesarrollo-Latinoamérica/desarrollo-Estados Unidos, y el de la "doctrina de la dependencia" que levantaba la doble bandera de una denuncia del imperialismo económico y cultural y, a su vez, de una exigencia de "liberación" nacional y latinoamericana. Aunque, por cierto, estas antítesis no están exentas de tensiones y matices.

Podríamos decir, finalmente, que la problemática de la "liberación" constituye uno de los hilos conductores fundamentales del libro y por lo tanto es necesario explicitar la particular concepción de nuestro autor en lo que al propio término se refiere. Ya sea como continuación de aquel ideal de una "segunda independencia" formulado por nuestros románticos, como denuncia del imperialismo, o como programa de emancipación de las clases oprimidas, la libertad, es entendida por Roig en el sentido de un desatamiento (*apólysis*), por oposición a la libertad puramente interior (*eleuthería*). La liberación tiene la connotación material de un desatamiento de las situaciones de alienación, de opresión, de miseria y servidumbre que agobian al hombre de nuestras tierras.

Hacia una pedagogía participativa: Dentro de estos lineamientos generales, encontramos en el libro una profunda reflexión sobre las relaciones educativas. La propuesta consiste en una "pedagogía del acto creador", cuyo supuesto principal es la coparticipación horizontal del educador y el educando, en una tarea de creación del mundo de objetividad cultural, a través de la problematización y la crítica. Este planteo contiene al menos dos implicancias importantes: una, referida al tipo de estructura docente en la que sería posible esta pedagogía, y la otra, referida al tipo mismo de relación entre "docente" y "estudiante" que surgiría dentro de esa estructura. En este sentido, Roig retoma la experiencia de los seminarios y laboratorios desarrollada por Adolfo Posada en España y difundida en la Universidad de La Plata. El objetivo fundamental que se persigue en el seminario, como estructura pedagógica alternativa, es la constitución de un espacio participativo, sin formalismos ni solemnidades, dentro del cual alumnos y docentes se comprometen de modo personal y directo en el trabajo de investigación científica, sin coerciones reglamentarias, sólo a partir de la vocación sincera. Este modo de organización académica requiere, a su vez, un alejamiento de las formas expositivas y explicativas, al estilo de la conferencia magistral, y el privilegio del diálogo y la conversación, el comentario y la crítica de textos, la redacción de informes, resúmenes y disertaciones por parte de los alumnos. Roig sostiene que "el

ejemplo más acabado de esta pedagogía del acto creador posiblemente siempre sea el diálogo socrático por donde toda pedagogía universitaria tal vez no consista en otra cosa que volver a él según las circunstancias y los tiempos" [Roig 1998, 19].

En función de esta concepción, varios de sus escritos contienen una dura crítica al "sistema de cátedra" tradicional, organizado según criterios administrativo-contables y caracterizado por un "régimen patronal" en las relaciones educativas, que ha predominado en nuestras universidades. No obstante, también se encuentra presente el reconocimiento de todas aquellas experiencias surgidas en las llamadas "facultades críticas", como el "taller total", la "dinámica de grupos", el "sistema de áreas" y las "cátedras nacionales", mediante las cuales se ha intentado modificar las antiguas pautas de aprendizaje anquilosadas y establecer nuevas metodologías tendientes a la integración de todos los modos de relación humana que se dan en la universidad: docente-alumno, docente-docente, alumno-alumno, en un marco de solidaridad e interdisciplinariedad.

A principios de siglo Adolfo Posada escribía: "son, quizá, los seminarios, así vistos, la anticipación dichosa, algo así como el símbolo de una enseñanza universitaria ideal, a saber: una enseñanza libre, enteramente libre, sin textos, sin cuadros de estudios, sin pruebas, sin 'penalidad académica' de ningún género, movida tan sólo por el amor a la verdad, por el interés real de las cosas y de las ideas, de los problemas y del conocimiento de la vida, y en la cual el maestro es sólo el guía experimentado, el alumno del día anterior, que ha llegado antes. En la universidad actual, reglamentada y contrahecha, sofocada por el formalismo, esterilizada por los programas, los exámenes, las sanciones, etc., la verdadera universidad, la 'real', el germen de la 'ideal' más eficaz y lozana, la constituyen sin duda esos maestros que siguen siendo 'estudiantes'; y esos discípulos que acuden a los trabajos voluntarios y sin recompensa que las universidades de todos los países organizan. El gran problema de la universidad aquí, y en todas partes, consiste, quizá, en librarla del peso muerto del maestro 'hecho' y definitivo y del alumno 'reglamentado', con 'obligación y sanción'" [Roig 1998, 21]. En esta cita creemos advertir no sólo una síntesis de la propuesta pedagógica de Arturo Roig, sino también la actitud que su propia trayectoria como maestro encarna.

Arturo ROIG (1994). ***El Pensamiento latinoamericano y su aventura***. 2 vols. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 199 p.; Arturo ROIG (2008). ***El Pensamiento latinoamericano y su aventura***. Ed. corregida y aumentada. El andariego, Buenos Aires, 283 pp (Reseña publicada en *Contracorriente. Una Revista Cubana de Pensamiento.* Año 1. nº 2. Fondo para el desarrollo de la cultura, La Habana, octubre- diciembre de 1995, pp. 129-132.

Estela FERNÁNDEZ NADAL, CONICET, Mendoza, Argentina.

La aventura latinoamericana de Arturo Roig

El nuevo libro de Arturo Roig, que acaba de publicar el Centro Editor de América Latina, tiene un título sugerente: "El pensamiento latinoamericano y su aventura". La apelación a la aventura no es gratuita; entre la multiplicidad de connotaciones que rodean al termino se destaca la delgada figura de un caballero andante, don Quijote. Su estampa recorre las páginas del texto con el designio de quebrar y trastocar la confiada seguridad en la racionalidad de lo real, consagrada por el gran filósofo idealista, Hegel.

Pues, a quienes el azar o la astucia de la razón (vaya uno a saberlo), nos colocó en una geografía alejada del centro del mundo, en un continente periférico, ajeno -según las conocidas fórmulas hegelianas- a la historicidad y vacío de sentido, y que sin embargo experimentamos la extraña vocación de interrogarnos por nosotros mismos, nuestro modo de ser y la realidad material y simbólica que hemos creado y recreado; a nosotros, mujeres y hombres de América Latina, no nos queda más remedio que sospechar de aquella concepción de la filosofía, como campo del puro pensar donde no cabe la particularidad del filosofo ni la peculiaridad del contexto en el que se inserta su actividad. No nos queda más remedio que mirar con un dejo de recelo aquella interpretación de la historia, como proceso sujeto a la férrea necesidad de la actividad del Espíritu.

Esto es lo que hace el maestro Roig: ¿Y si esta ontología ajena a la contingencia no fuera más que una "ilusión de objetividad"? ¿Y si el verdadero agente de la historia no fuera un sujeto absoluto y puramente pensante, sino los hombres concretos? ¿Y si la historia del pensamiento no obedeciera a una lógica racional propia, sino que anudara a la praxis de esos hombres empíricos, a sus necesidades, a sus intereses, a sus conflictos?

En tal caso, en el decurso histórico y en la propia historia de la filosofía, descubriríamos un entramado de necesidad y contingencia: una necesidad, por no interna y lógica, sino establecida entre el discurso y la totalidad histórico-social; una contingencia resultante de la multiplicidad de la historia y la alteridad de los sujetos; un espacio donde se cuela inevitablemente la aventura, y donde el sentido no está dado a priori sino que se construye a partir de la actividad-teórico practica de los hombres. En tal caso, el carácter de la filosofía producida en esas tierras y en su historiografía debería ser pensado y valorado desde parámetros conceptuales diferentes a aquellos sobre los que se ha construido la llamada "historia mundial" y la filosofía de la historia hegeliana.

Entonces podríamos leer los presupuestos de esa concepción -la convicción en una continuidad de la historia, donde sobresalen hitos que no quiebran el desarrollo sino que lo articulan en momentos de una unidad, y donde transita un sujeto uno que sostiene el proceso, es soporte de los cambios y marcha en una determinada dirección y hacia una meta prefijada y racional- como la expresión de una "política filosófica", de un "proyecto de continuidad", nacido de un modo particular de ejercicio de poder, que, en su afán de sostenerse, culmina por revestir una exigencia con el carácter de "necesidad racional".

Abandonaríamos quizás el propósito de construir una filosofía de la historia, para reemplazarlo por el más modesto de escribir una "teoría crítica de la historia", entendiendo por tal, no la determinación de las condiciones formales que permiten establecer un objeto de conocimiento, sino un modo de mirar las manifestaciones intelectuales y las objetivaciones culturales de nuestro pasado y nuestro presente en su función social, esto es, como manifestaciones textuales del ejercicio de formas de afirmación de un sujeto y del mundo en el cual este se expresa.

Descubriríamos así, en la producción simbólica latinoamericana, una compleja y conflictiva discursividad, transida de luchas y marcadas por derrotas, fracasos, interrupciones, pero también de victorias, renacimientos, y recomienzos. Una discursividad en la que confluyen el diagnostico, la denuncia, el proyecto y el compromiso, cuya continuidad está rota en mil pedazos por el retorno constante de las manifestaciones históricas que aquella figura condicionante del proceso socio-cultural de nuestros pueblos, que Las Casas resumió en la imagen de la "destrucción de las indias". Una discursividad que, por tales razones, se muestra episódicamente, como sucesivos comienzos y recomienzos de una problemática que gira en torno de la afirmación del hombre y la realidad americanos; donde el sentido no es previo, sino que se construye desde un sistema de ideas reguladoras, que orientan el pensamiento y la acción, con el propósito, siempre renaciente, de transformar un presente que no conforma y construir un futuro diferente, otro.

Lejos de la dialéctica del pensar puro, gobernada por la necesidad racional, nos enfrentaríamos a una historicidad distinta: la de un conjunto disgregado de acontecimientos y discursos marginales a la historia oficial; una historia secreta, no historiada, que a lo sumo ha quedado registrada en la forma de rupturas carentes de significado, de momentos de irracionalidad que no encajan dentro del sentido justificador del pasado. El sujeto de esta historia subalterna no es el que asegura la continuidad. Sin embargo, su emergencia discontinua no nos impide pensar la posibilidad de que esos valores episódicos acaben siendo periódicos, acaben trocando su interrupciones en una continuidad, aunque de diverso signo a la construida por la Filosofía de la historia tradicional. Dentro de estos marcos teóricos, Roig propone una comprensión del a continuidad-discontinuidad del proceso histórico sobre la base de recomienzos. Cada uno es una aventura, como también es una aventura la tarea de construir su historia: lo es en el sentido de librar un apuesta, pero también de tomar una decisión, una decisión que conjuga lo valorativo y lo teórico, pues se toma desde una determinada experiencia histórica, axiológicamente sesgada, con la vocación de construir, a partir de ella, un saber critico y de enfrentar, siguiendo el ejemplo del ilustre loco don Quijote y de los numerosos locos nuestros que nos antecedieron en esta empresa, la eticidad vigente desde una moralidad liberadora.

Dos partes articulan la obra de Roig que comentamos: "Nuestra América" y "Nuestro pensar", la primera está compuesta por seis trabajos dedicados al problema de la identidad latinoamericana. Hablar de identidad es abrirse al juego de espejos donde confluye la imagen que de nosotros mismos hemos construido y aquella que nos devuelven los otros. Sabemos, en efecto, que toda forma propia de identidad se sostiene en la mirada del otro al tiempo que la confronta. Y desde 1492, para nosotros, americanos llamados "descubiertos", el otro es el descubridor: Europa,

la sabia y civilizada Europa. Los trabajos incluidos en esta primera parte abordan de este modo, esta doble dimensión de la identidad: nosotros y el otro, nosotros frente al otro, nosotros frente a nosotros mismos.

Y dado que ese juego de miradas arranca con lo que se ha denominado el "descubrimiento", Roig principia por realizar su aporte crítico a la ya larga tradición vernácula de "descubrir" la carga ideológica del discurso del descubrimiento de América. A partir del reconocimiento de la riqueza heurística de las categorías de "invención" y "encubrimiento", acuñadas respectivamente por O'Gorman y Zea, nuestro autor desnuda el dispositivo discursivo, fuertemente recurrente en la historiografía tradicional de separar "descubrimiento" y "conquista". Esta operación, tendiente a deslindar el acto contemplativo y generoso de admiración de un mundo nuevo, de la violencia que le siguió, falsea el proceso histórico real de la afirmación del hombre europeo como centro y sujeto de la Historia mundial, que se abre con la modernidad. La conquista no fue externa al descubrimiento; sin el acto conquistador y dominador no se hubiera producido descubrimiento alguno, y este tuvo desde el inicio, como puede apreciarse en el diario de Colon, el carácter de acto de toma de posesión y de imposición de formas culturales. Será precisamente Hegel quien, varios siglos más tarde, se encargue de procurar la fórmula del largo proceso, iniciado en 1492, mediante la figura del amo y el esclavo, símbolo de aquel "momento de afirmación de la autoconciencia por parte de dominador y dominados, cada uno en su papel histórico" (p. 20). En el marco de tal relación de sometimiento es imposible tomar en serio aquello del "encuentro de culturas". En realidad, el descubrimiento fue un encuentro de la cultura europea consigo misma; un encuentro entre un emisor y un receptor que hablaban el mismo lenguaje: el de la dominación; un acto de apropiación por el cual el sujeto histórico europeo alcanzó su pleno desarrollo como sujeto dominador.

En lo que respecta a nosotros, aunque Colón no nos descubrió la violencia de la "Destrucción de las Indias" nos puso frente a la dolorosa tarea de iniciar la construcción de nuestra propia identidad, tarea que no ha sido de ningún modo ajena a los desencuentros y conflictos, dada la diversidad social, ética y cultural de ese "nosotros", los latinoamericanos.

Frente a una permanente angustia por la propia identidad, que caracterizaría el discurso latinoamericano, se ha definido a Europa por la presencia de formas fuertes y consolidadas de identidad. A la luz de la hoy muy debatida cuestión de la crisis del sujeto, Roig relativiza ese supuesto y plantea la tesis de que el viejo continente, desde los inicios de la modernidad hasta el presente, ha vivido profundas crisis de identidad. Tales crisis y quiebres en la identidad europea, construida en torno de la afirmación de un sujeto como principio de conocimiento de la realidad, de dominación política y económica, y de construcción imaginario-proyectiva del futuro (el ego *cogito* de Descartes, el ego de *conqueror* de Cortés, y el ego *imaginor* de Moro) se habrían producido como consecuencia, en muchos casos de esa misma actitud colonizadora del mundo en general, y de las tierras americanas en particular, así como de la confrontación con la imagen que de sí misma le ha devuelto a Europa la crítica teórica y práctica de los hombres de nuestra América, obligándola así a emprender el camino del descentramiento del sujeto autosuficiente y autocentrado de la razón moderna.

En lo que respecta a nuestra actual crisis de identidad, la misma proviene de varios factores, entre los cuales no carece de peso el debilitamiento de la tradicional función identitaria del Estado, que dio forma a nuestros países cuando nacieron a la vida independiente en el siglo XIX. Ante la misma, Roig advierte sobre la necesidad de que los principios de identidad que pongamos en marcha en el presente, surgen de nuestra propia realidad social y abreven en nuestra historia creativamente asumida. Esto supone una decidida oposición a las falsas formas de cosmopolitismo, basadas en la negación de nuestra particularidad y conducentes a un regreso acrítico al proyecto de una identidad fundada en el desconocimiento y la negación de las diferencias. El filósofo propone una modelación de nuestros Estados que en conexión con los sistemas de redes científicas, tecnológicas y económicas que atraviesan y vinculan todos los puntos del globo, nos permita retomar y reformular el proyecto de unidad latinoamericana, llevado a cabo con un profundo espíritu participativo, y ejercido desde una permanente actitud de descentramiento de las diversas formas del *ego conqueror.*

Nada más deseado y necesitado que el inicio de un diálogo fecundo con Europa. Roig analiza el problema de las condiciones de posibilidad para ese diálogo, en el marco de la cuestión más general del encuentro norte-sur, tal como la misma fue planteada en Münster, hace tres años, por un grupo de intelectuales alemanes interesados en el entendimiento intercultural. Pues bien, no es posible olvidar que las

categorías "Norte" y "Sur" derivan de la cultura europea colonialista de los siglos XVIII y XIX. Como todas las categorías histórico-sociales, en tanto herramientas conceptuales que exceden lo puramente geográfico, las de "Norte" y "Sur" son conceptos articuladores del imaginario social, no exentos de una pesada carga ideológica de dudosa sustentación teórica. Son resúmenes de la realidad que juegan, a pesar de su origen histórico, un papel a priori sobre el cual se organiza la experiencia y se toma una posición axiológica frente a la misma. De allí la exigencia de realizar una ineludible tarea de crítica y relativización de los valores semánticos portados por los conceptos de "Norte" y "Sur", y de abandonar definitivamente posiciones salvíficas y misionales, si realmente se busca el entendimiento entre culturas.

Desde la emergencia del americanismo como ideología sostenida por los criollos en la segunda mitad de siglo XVIII hasta el presente, nuestros intelectuales han manifestado preocupación por la capacidad del hombre latinoamericano de producir creativamente. Dentro de esta problemática general, la cuestión de la recepción del a filosofía europea entre nosotros se ha presentado insistentemente como un tema axial para la reflexión latinoamericana. La misma ha recibido diversas respuestas, entre las cuales se destacan la de Augusto Salazar Bondy, que señala una falta de originalidad en las ideas y una alienación cultural como productos de una situación global de dependencia, y la de Leopolodo Zea, que objeta la aplicación en nuestras tierras de una dialéctica defectiva, que opera desconociendo el proceso anterior y pretende siempre partir de cero, dando por resultado que el panorama de las ideas latinoamericanas se resuelva en una serie inconexa de yuxtaposiciones. Zea propone reemplazar esta dialéctica defectiva por un "proyecto asuntivo". Roig rescata de la interpretación de Salazar la contextualización de la filosofía y la voluntad de cambio de la situación general de dependencia, y del intento de Zea su vocación latinoamericana. Pero sostiene que tanto la tesis de la alienación de Salazar como la de las yuxtaposiciones de Zea, concluyen en la confirmación del *dictum* hegeliano de América como eco y reflejo del Viejo Mundo. La defensa de lo nuestro también puede ser llevada adelante desde una compresión de la historia en la que se entienda que los momentos de ruptura, tanto como los de asuntivos, son fenómenos dialécticos, y que unos y otros exceden el ámbito de la conciencia. El problema de la originalidad de un pensar no radica en el lugar en donde se produce, sino en la relación entablada entre el sujeto y su realidad. La originalidad del pensamiento latinoamericano debe buscarse en "las maneras –deficitarias o no, según los casos–- mediante los cuales el sujeto latinoamericano ha creado su propio mundo objetivo", esto es, en sus modos concretos de objetivación, insertos en el proceso histórico-social de la conformación del a cultura latinoamericana (p. 57).

Siete trabajos componente la segunda parte del libro, donde el autor se ocupa de los problemas teórico-metodológicos relativos a la constitución disciplinar de la Filosofía latinoamericana y su historiografía. Sólo nos detendremos a comentar muy brevemente dos de esos trabajos, que corresponden a las conferencias leídas por Roig en el acto de otorgamiento del título de Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, y en la ceremonia de su incorporación a la Academia Nacional de la Historia del Ecuador.

Ante la imposibilidad del cumplimiento de una "Historia mundial" dentro de los términos de una humanización progresiva hacia la libertad, tal como pensara Hegel, que ha justificado la caracterización como "relato" de toda Filosofía de la historia, Roig se plantea el problema de la relación entre la novela y el discurso histórico-filosófico. Dicha relación es analizada a partir de la comparación de dos ejemplos paradigmáticos, cada uno en su género, de la producción simbólica latinoamericana: *La Filosofía de la historia americana* (1978) de L. Zea, y *El siglo de las luces* (1962) de Alejo Carpentier. La comparación permite desarrollar la idea de que, lejos de ser incompatibles, ambas formas discursivas son modos de construcción de la objetividad y, por lo tanto, caminos de aproximación a lo real. La relativización de la oposición entre historiografía -entendida como discurso que muestra los hechos en su objetividad- y novela -como narración verosímil y ficcional- se cumple a partir del señalamiento de su común estatuto narrativo como formas del "relato".

El trabajo con el cual se cierra provisoriamente esta aventura, es un erudito estudio de las formas del utopismo en las tierras sudamericanas. El pensamiento utópico producido en el continente dibuja un recorrido, muchas veces interrumpido, a través del cual América deja de ser el no-lugar de las utopías del hombre europeo, para convertirse en el del ensayo de una alteridad proyectada por el hombre americano.

Este trabajo del maestro Roig permite apreciar en un ejemplo por qué ha afirmado él con tanta insistencia que historiar las ideas del pasado es una forma del quehacer filosófico latinoamericano del

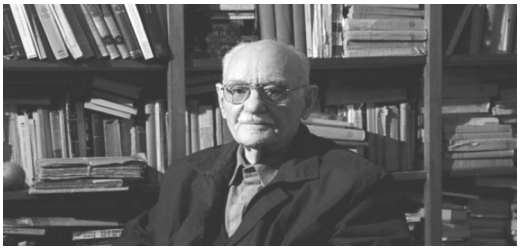
presente. En efecto, en esta historia del a priori antropológico se inscriben los escritos del propio autor de *El pensamiento latinoamericano y su aventura*; pues la historia de los momentos de autoafirmación de ese hombre, el itinerario de su antropogénesis, no hace sino poner de manifiesto que nuestro presente, con sus innegables miserias pero también con sus grandezas, es la cristalización de los proyectos teóricos y prácticos de quienes se negaron a ver, en la realidad histórica, un *factum* natural e inmodificable, y se abocaron a transformarla, guiados por un ideal imposible ante el cual se abrían paso nuevas posibilidades.

Aventurarnos por la historia de nuestras ideas y de nuestra cultura nos conduce a descubrir las luces y las sombras proyectadas por nuestras propias utopías. No hemos sido el "buen salvaje" que imagino Europa, ni tampoco los prolijos plagiadores de sus ideales de civilización, como algunas veces hemos pensado. Hemos producido un mundo de cultura, pero también hemos reproducido el gesto destructor de la razón moderna en nuestras tierras; lo hemos ejercido contra el otro, pero, esta vez, el otro interno, el connacional, el paisano, el hermano. Razón ésta por la cual es imperativo que nuestro pensar y la historia de nuestras ideas sean críticas. No renunciar a la crítica, seguir practicando la sospecha tanto respecto a los otros como a nosotros mismos, es el mensaje profundo de esta incursión por los caminos de la aventura emprendida por Arturo Roig.

IN MEMORIAM

En memoria de Arturo Roig

Por Alejandra Ciriza



Arturo Andrés Roig nació en Mendoza, Argentina, un 16 de julio de 1922 y murió hace poco más de dos semanas, en la mañana de un 30 de abril de 2012, próximo a cumplir los 90 años. Vivió casi toda su vida en compañía de su esposa, Irma Alsina, con quien compartió intereses, vida cotidiana y avatares diversos. Arturo e Irma tuvieron dos hijos y dos hijas: Arturo y Horacio, Elisabeth y Hebe. También nietas y nietos. Las preciosas Celeste y Ana, a las que vi crecer; Valeria, Claudio, Gabriel, Clara.

Arturo, cuya madre era maestra y cuyo padre fue el célebre pintor catalán migrado a América Fidel Roig Matons, tenía varios hermanos, todos varones, pero en mi memoria ha quedado su vínculo con su hermano gemelo, Fidel, con el cual compartía pasiones intelectuales y una afinidad entrañable. Fidel era biólogo y Arturo historiador de las ideas y filósofo.

Arturo y Fidel acompañaron durante la niñez a su padre, pintor de Guanacache, y de nuestras maravillosas montañas. Esas cosas menudas hicieron de Arturo el hombre que fue, cultivador de granadas e higos chumbos, de calabazas diversas, lector incansable, sabedor de las espinosas especies que pueblan esta tierra desértica y paradojal tanto como del griego, la filosofía antigua y el barroco ecuatoriano.

Estas palabras no son sino una rememoración afectuosa de mi maestro, pensadas y dichas en agradecimiento por el tiempo compartido, por el oficio transmitido, por los sueños que me ayudó a recuperar en tiempos inclementes. Es por eso que hay en este escrito mucho de la experiencia personal transitada durante mis años de formación como becaria del CONICET y doctoranda, pues Arturo fue el director de una tesis que escribí en 1994 y defendí en junio de 1995 sobre pensamiento político de la ilustración ecuatoriana.

En 1984 Arturo Roig retornaba al país desde el exilio ecuatoriano. Me sitúo en ese punto para mirar hacia adelante y hacia atrás en su trayectoria, no sólo porque fue el momento en que lo conocí, sino porque Arturo regresaba a Argentina en tiempos de recuperación de una fragilísima democracia. Aún no sabíamos cuánto.

El 5 de agosto de ese año pronunciaba unas “Palabras de regreso” (1984) tras el exilio[1]. Se hacía cargo de la titularidad de Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo

1 ROIG, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo.* EDIUNC, Mendoza, pp. 245-249.

por disposición de la Justicia Federal, ante una comunidad que había permanecido durante muchos años enmudecida. Algunos/as de nosotros/as agradecimos sus palabras como un aire de libertad que venía a abrir la posibilidad de poner nombres a uno de los períodos más tristes de la historia del país. Años durante los cuales se había reprimido, saqueado, asesinado, encarcelado, exiliado, desaparecido, insiliado, silenciado.

Muchos y muchas de los que en los años 70 habían compartido el proyecto de construcción de una sociedad diferente habían sido desaparecidos, entre ellos y ellas muchos estudiantes. También el entrañable Mauricio López, amigo personal de Arturo, que fue secuestrado en la noche de un 31 de diciembre de 1976 y de quien aún no tenemos noticias.

Fueron años durante los cuales la universidad, la facultad de Filosofía y Letras, donde hice mis estudios de grado, habían permanecido paralizadas, al menos para quienes queríamos hacer de la filosofía un ejercicio de pensamiento y debate.

Arturo volvió para desafiar, para abrir horizontes, para poner en discusión, para habilitar polémicas.

Leímos con avidez todo lo que trajo, traficante incansable de papeles y libros. Nos asomamos con maravilla y alegría a un mundo de pensamiento que nos había sido vedado por años. Debates conceptuales, herramientas metodológicas, perspectivas innovadoras que para muchos/as de nosotros/as eran desconocidas. También viejos autores que habían estado prohibidos durante los años de plomo. Marx, Engels, Lukács, Gramsci, Horkheimer, Adorno, Althusser, Thompson entraron en tropel en nuestros debates. También Foucault, Lacan, Kristeva, Barthes, Derrida, Bajtín-Voloshinov. Y la filosofía latinoamericana. Recuerdo con particular placer la lectura del *Calibán* de Fernández Retamar, los escritos de Augusto Salazar Bondy, la lectura de *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano,* un libro que reúne una serie de trabajos escritos por Arturo a lo largo de muchos años. Se publicó en México en 1981, durante el exilio. En la introducción Arturo sentaba algunas ideas centrales a propósito de lo que él entendía como un programa para el filosofar desde América latina, basado en lo que llamaba el *a priori antropológico*, es decir, la asunción, por parte del sujeto filosofante, de una posición como parte de una colectividad, como sujeto situado en un tiempo y lugar precisos, que se reconoce a sí mismo en calidad de activo hacedor de su propia historia[2]. La filosofía es pues, desde ese punto de vista, un saber programático, saber de conjetura que parte de la crítica del orden dado y se ubica como abierto hacia un horizonte utópico. De allí que sea pensada como una indagación por el sentido del mundo y de la vida, más que como una pregunta por el sentido de los textos en los que la filosofía ha hablado. Desde luego ello no implicaba renegación de la filosofía y de su historia, sino más bien una asunción del quehacer filosófico como un preguntar abierto que excede a la filosofía misma para desplegarse hacia un horizonte de liberación.

Filosofía situada, ubicada geográficamente en y desde América latina, resistente a los esfuerzos de deshistorización y negación del nosotros y de lo nuestro. De allí la pasión por la búsqueda de nuestras raíces históricas.

La cuestión de la articulación entre historia y filosofía fue uno de los asuntos que se convirtió en decisivo para mí, pues mientras trabajé a su lado fui una historiadora de las ideas ecuatorianas. Tal vez herencia apasionadamente transmitida, porque ha sido uno de los hilos conductores de la vida intelectual de Arturo.

Arturo fue a la vez un historiador y un filósofo, dos oficios que ejerció en forma simultánea.

2 ROIG, A (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.* F. C. E., México.

En los años 60 hurgaba en archivos y repositorios documentales de la provincia a la búsqueda del tiempo perdido, reconstruía minuciosamente la historia intelectual de Mendoza: el itinerario de la Enciclopédie, los pasos perdidos de los románticos, los krausistas, los espiritualistas[3]. Buscaba en los archivos, ordenaba, interpretaba, sistematizaba la memoria del terruño, a la vez que daba clases sobre Platón en la Facultad de Filosofía y letras y escribía un texto que fue publicado hacia inicios de los años 70: *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*[4].

La constante preocupación por el asunto de la memoria, una de sus obsesiones, lo condujo a la práctica de una disciplina entonces en proceso de constitución, la Historia de las Ideas Latinoamericanas. En ese campo los trabajos de Arturo han sido pioneros. No sólo porque participó en los debates inaugurales relativos a los límites, constitución, metodologías de la disciplina, sino porque sus trabajos organizaron el campo de conocimiento.

En 1975 fue uno de los firmantes de la *Declaración de Morelia*, un auténtico manifiesto en defensa de una concepción de la filosofía como saber de liberación. Ampliada a otros sujetos, la filosofía debía ser universal en un sentido pleno y considerar a los seres humanos como normativamente iguales, a la vez que realmente diversos en un horizonte de solidaridad recíproca. En un momento histórico decisivo para lo que entonces se nominaba como "tercer mundo", algunos filósofos nuestramericanos denunciaban la dominación colonial y celebraban el espíritu insurreccional que recorría el continente "los dominados, los negados, se han rebelado, han afirmado su ser y han comenzado a romper las cadenas", decían entonces. Arturo, como muchos de sus contemporáneos, participaba de la idea que habían sostenido Fanon, el Che y el propio Sartre: había llegado la hora de los condenados de la tierra, estos comprendían con claridad la relevancia de una libertad que pudiera ser verdaderamente universal[5].

Durante la dictadura militar Arturo y su familia vivieron en México y Ecuador. De su paso por tierra ecuatoriana dan cuenta no sólo los fecundos años de docencia en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, sino una serie de textos, como su *Esquema para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1978), su trabajo sobre el *Humanismo Ecuatoriano* (1984), sus escritos sobre Juan Montalvo (19849 y uno de mis textos preferidos*, La utopía en el Ecuador* (1987)[6]. Sus trabajos no sólo testimonian una búsqueda documental minuciosa, sino un conocimiento de la historia del Ecuador poco frecuente para quien, se supone, era un extranjero. Arturo siguió en este punto el ejemplo de Gaos, más que un destierro lo suyo fue un transtierro. Amó y trabajó en tierra ecuatoriana como lo hubiese hecho en la suya propia si los militares y sus cómplices civiles no lo hubieran expulsado.

3 ROIG, A (1996). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Ediciones Culturales, Mendoza.

4 ROIG, A (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Instituto de Filosofía. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 200 pp.

5 La declaración fue redactada y firmada por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas, Leopoldo Zea, con motivo del *Primer Coloquio Nacional de Filosofía*, celebrado en la ciudad de Morelia, Michoacán (México), del 4 al 9 de agosto de 1975. Cfr. *Declaración de Morelia*, 1975. En: http://www.ensayistas.org/critica/ manifiestos/ morelia.htm.

6 ROIG, A (1977*). Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito; ROIG, A (1984). *El pensamiento social de Juan Montalvo, sus "Lecciones al Pueblo".* Tercer Mundo, Quito; ROIG, A (1984). *El Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. 2 Vol. Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito; y ROIG, A (1987). *La utopía en el Ecuador*. Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito.

Su trayectoria intelectual, que continuó en Argentina escribiendo y enseñando, estuvo marcada por una larga y apasionada historia de amor con el trabajo, la memoria, la filosofía, América Latina, a la que Arturo concebía como territorio de una filosofía de la mañana.

Si Arturo se fue del país perseguido por la dictadura, cuando retornó lo hizo reclamando para nosotros y nosotras, para la práctica de la filosofía y para el ejercicio de su vocación docente una libertad sin la cual no es posible no sólo la filosofía, sino, en sus palabras, ninguna institución universitaria ni de investigación.

Sobre esa base y sobre un trabajo constante y generoso formó a quienes tuvimos la fortuna de contar con su palabra y su escucha: Adriana Arpini, Estela Fernández, Clara Jalif, Estela Saint André, Liliana Giorgis, Dante Ramaglia, Marisa Muñoz, Rodolfo Norton, Oscar Zalazar, Fernanda Beigel, Rosa Licata y yo fuimos parte, durante muchos años, de un grupo que se nutrió de su apoyo, su paciencia, sus sugerencias, su biblioteca. Nelly Filippa y Cristina Genovese, de San Juan, trabajaron en aquel tiempo con Arturo. En Ecuador conocí a Carlos Paladines y Nancy Ochoa Antich. En México Horacio Cerutti. Son los nombres que recuerdo, en parte por parcialidad de la memoria, en parte porque no conocí a todos y todas, pues su vocación como maestro continuó por muchos años, en cumplimiento de aquella promesa de 1984: "Si nuestra actividad como pedagogos fue considerada un pecado, declaro que estoy dispuesto a caer en el pecado nuevamente". Y efectivamente lo hizo.

Arturo gustaba de las utopías, porque las utopías, como alguna vez nos dijo, citando a Ramón Plaza, son a prueba de ladrones, pues nadie puede robarnos el deseo de un mundo mejor y la convicción de que es preciso, al menos, intentar construirlo.

Mendoza, 17 de mayo de 2012

Arturo Andrés Roig, *in memoriam*

Beatriz Bragoni, CONICET, UNCuyo
Mendoza, Argentina

Los homenajes a Arturo Andrés Roig se han sucedido en muchas partes. Cada uno de ellos ha revisado los pormenores de una trayectoria intelectual que ilustra como pocas la capacidad de nuestra vida cultural y universitaria de enlazar sus problemáticas locales con las coordenadas del saber universal.

Naturalmente ese resultado no resultó independiente del atribulado contexto cultural y político en el cual Roig concibió su producción filosófica e historiográfica que le permitió ser reconocido por la comunidad académica nacional e internacional. La verificación de sus aportes al conocimiento del pasado y del presente cultural latinoamericano, quedan constatados en la saga de distinciones cosechadas primero en las universidades que lo cobijaron durante los años de su exilio en México y Ecuador, y muy tardíamente en la que había ensayado sus primeros pasos como historiador de las ideas y de la cultura mendocinas. En sentido estricto, la obsesión *roigeana* por vincular lo local con lo universal no sólo hallaba su razón de ser en la sólida tradición de los filósofos clásicos en la que abrevó como estudiante, y profesor en la Universidad Nacional de Cuyo; encontraba sus raíces también en una dilatada genealogía familiar que había contribuido decididamente a forjar nuevos estilos estéticos en la provincia pintando primero la cultura del desierto, y de los huarpes, para luego poner color y forma al épico paisaje de los Andes y al héroe de la epopeya libertaria, José de San Martín. Hijo de catalanes afincados en el terruño mendocino desde las postrimerías del siglo XIX, y eslabón insustituible de una saga

de científicos dedicados a preservar la memoria de una sociedad y una cultura recostada sobre el oasis y el desierto, el trayecto intelectual de Arturo Roig se fraguó, como el de otros tantos argentinos, en el interior de los claustros universitarios escindidos por el conflicto persistente entre peronismo y antiperonismo para luego recalar en París de donde extrajo, entre otras cosas, la inquietud por develar en cuánto las ideas del mundo habían hecho pie en la pequeña aldea mendocina. A ese estadio de su vida intelectual, pertenece el memorable ensayo que dedicó a la experiencia ilustrada en Mendoza, trayendo a colación la tradición con la que Sarmiento había diferenciado los supuestos beneficios de los ciudades agrícolas, de las pastoras, el lugar o espacio preferido del gaucho y la "barbarie". Su sensibilidad por sintonizar la experiencia provincial o local, con lo universal lo conduciría desde entonces a zambullirse de lleno en la marea de exponentes periodísticos alojados en su siempre valorada Biblioteca San Martín, un ámbito de encuentro de escritores de provincia procedentes casi todos de familias de inmigrantes arribados a la provincia antes o después de 1910. Su participación en los círculos culturales, y ateneos literarios (que incluyó su incorporación incluso a la Junta de Estudios Históricos, conducida por entonces por el Dr. Edmundo Correas) lo hizo acreedor no sólo del manojo de amigos y escritores que reactualizaron el legado del *regionalismo cultural* acuñado en los años veinte, sino también de los insumos heurísticos necesarios para restituir a través de la prensa periódica el despertar y consolidación de las ideas y de las letras mendocinas.

En una muy breve aunque estilizada y erudita introducción que Arturo escribió al momento de reeditarse un repertorio de clásicos mendocinos, hizo escuela de las formas y destrezas necesarias para historiar la experiencia cultural provincial. Allí anotó la importancia de la prensa como soporte de la producción cultural ante la tardía aparición del libro autónomo en nuestros ámbitos culturales, y señaló la importancia de reparar no sólo en las características de las obras escritas sino en los contextos de producción que las hacen posible: estos habrán de incluir naturalmente las condiciones institucionales y las formas de circulación de esos bienes valiosos, reservorios fascinantes de creencias, costumbres, imágenes y tradiciones activas de la memoria social de quienes nos precedieron.

Lo último aunque no menos importante. La última vez que nos vimos le entregué el manuscrito del libro que había concluido sobre una inquietud intelectual que consiguió despertar en mí reubicando su persistente apelación por hacer de lo local un problema general. El escenario tenía que ver con Mendoza en la época de la independencia, más precisamente en 1818 cuando el ejército que San Martín había organizado en Cuyo había asestado un nuevo golpe al acecho de los realistas en los llanos de Maipú; para ese entonces, en la plaza mayor, los patriotas chilenos Juan José y Luis Carrera fueron fusilados sin que ninguna mediación pudiera frenar la decisión del tribunal que los condenó a la pena capital; poco después, en 1821, el último de los Carrera que había sobrevivido al acicate de los directoriales, José Miguel, también era fusilado por orden del gobernador Godoy Cruz en la plaza principal de Mendoza ante la aclamación de patricios y plebeyos. Arturo siempre insistió en que debía ocuparme por develar las motivaciones de una tragedia familiar que era por sobre todas las cosas, una tragedia política que reflejaba los avatares a los que se enfrentan quienes tienen la osadía de desafiar la autoridad y el poder. Bajo la convicción que el drama de los Carrera en Mendoza debía ser rescatado del olvido, fue el mismo Arturo quien instó colocar una placa conmemorativa en el lugar donde cayeron muertos. Desde luego esa evocación se ubicaba en el contexto político que lo devolvió a la Mendoza de la que nunca más quiso migrar; aunque pensado a la distancia, resulta probable que el ejercicio de memoria sobre el destino fatal de los patriotas chilenos le haya permitido reflexionar también sobre los estragos de la violencia política no sólo de la vieja aldea mendocina.

Pasión por el conocimiento

Por Norma Giarracca

Arturo Roig nació en Mendoza en 1922 y falleció el 30 de abril último en su provincia natal. Fue uno de los intelectuales argentinos de mayor reconocimiento internacional; existen tesis doctorales en Europa y muchos libros en varios países dedicados a su obra. Entre sus más de 30 libros, inmensa cantidad de artículos en revistas y libros, nacionales y extranjeros, se cuentan Breve historia intelectual de Mendoza (1966), con prólogo de Bernardo Canal Feijóo; Los krausistas argentinos (1969), Platón o la filosofía como libertad y expectativa (1972), Filosofía, universidad y filósofos en América Latina (1981), Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano (1981) –reeditado en 2009 por Una Ventana–, Bolivarismo y filosofía latinoamericana (1984), Rostro y filosofía de América Latina (1993), El pensamiento latinoamericano y su aventura (1994) y Mendoza en sus letras y sus ideas (2005 y 2009).

Desde el regreso a la democracia en 1984, cuando volvió del exilio, eligió como lugar de trabajo el Centro Científico Tecnológico (Cricyt-Mendoza, en aquella época), dependiente del Conicet, y fue su primer director en esa etapa de reconstrucción de la ciencia y sus instituciones. Dentro de sus amplias preocupaciones siempre habían estado los modos de organización de la docencia y la investigación. Un excelente trabajo sobre las razones para optar en estas instituciones por la organización por "áreas" interdisciplinarias, que había comenzado a pensar y escribir en 1973, encontraría su forma final en 1998: La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa. El Instituto Gino Germani de la UBA le debe su organización por "áreas" a este gran visionario; cuando se lo pedimos no dudó en dedicar su tiempo para conversar la propuesta con los investigadores fundadores de la institución. En aquel viejo petit hotel de la calle Callao, antes de la reunión, él nos hizo un paseo cultural por el edifico y nos mostró, como hace un arqueólogo, maravillosos detalles que nosotros no habíamos visto nunca.

En esos años '80, cuando fue director del centro mendocino y lo conocimos, pudimos apreciar su tremenda capacidad de organización y gestión científica pero, además, su calidad humana que atravesaba todas sus ocupaciones y preocupaciones. Una de las primeras cosas que solucionó en el Cricyt fue una demanda de las empleadas y becarias de la institución: construir una guardería para solucionar los problemas de las madres trabajadoras. Las convocó a todas y en pocos meses se lograba una guardería modelo. Un viejo empleado de la institución comentó que sólo el doctor Arturo Roig era capaz de convocar lo mejor de cada uno y ponerlo en función de un proyecto colectivo. Y lo hacía en forma democrática y con sencillez. No obstante, su pasión fue la generación de conocimiento y siempre volvió allí.

Su pensamiento y sus ideas acerca de América latina fueron pioneros en los estudios tendientes a reflexionar desde nuestra propia mirada los períodos poscoloniales; lo que hoy se conoce como "estudios decoloniales" o también "estudios poscoloniales". Su muerte es una pérdida para el pensamiento, en particular para el latinoamericano, y es una gran pérdida para todos aquellos que tuvimos el privilegio de conocerlo. Aunque lo sabíamos anciano y lejos de esta ciudad de Buenos Aires, su presencia, las posibilidades de verlo y charlar aunque sólo fuera de vez en cuando, alimentaban entusiasmos y esperanzas. Nuestro abrazo a su familia. Lo extrañaremos, Maestro.

Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todas los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Posmodernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. Estructura de contenido: Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos, conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. La fuente recomendada es Arial 12, a doble espacio. Además de la lengua castellana, los *Estudios*, *Artículos*, *Ensayos*, *Notas y Debates*, *Entrevistas*, *Reseñas Bibliográficas*, pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP), más dos copias impresas en papel, a la siguiente dirección: i) física: Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) Electrónica: amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.,) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas.

Aparición eventual

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citaciones de artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana.* Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Citaciones de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana.* EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social.* Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excesión será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los *Estudios*, *Artículos*, *Ensayos*, *Notas y Debates*, *Entrevistas*, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación éstos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los *Estudios y Artículos* pueden ser un solo autor y no más de dos coautores. El autor principal debe suscribir una carta de presentación, y dirigirla al Comité Editorial solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe anexar un CV abreviado (igual para los co-autores), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copy Right es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores recibirán una copia en papel y otra electrónica de la revista, más diez separatas, enviadas a su dirección personal o institucional.

Utopía y Praxis Latinoamericana
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Lationoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer that 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Ariel 12, double-spaced. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (3.5 HD Microsoft Word-Windows LP) and two printed copies must be sent to the following address: (physical), Álvaro B. Márquez-Fernández (Director). *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Apartado postal: 10. 559. Maracaibo, Edo. Zulia. Venezuela. ii) (electronic), amarquezfernandez@gmail.com y/o utopraxis@yahoo.es

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not exceed 20 pages.

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not excede 15 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not excede 5 pages.

Occasional features

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in research processes and results. The length should not excede 10 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text review committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, TA (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive a paper copy and an electronic copy of the journal, as well as 10 separate prints of the article sent to either their personal or institutional address.